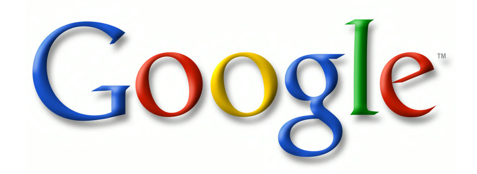


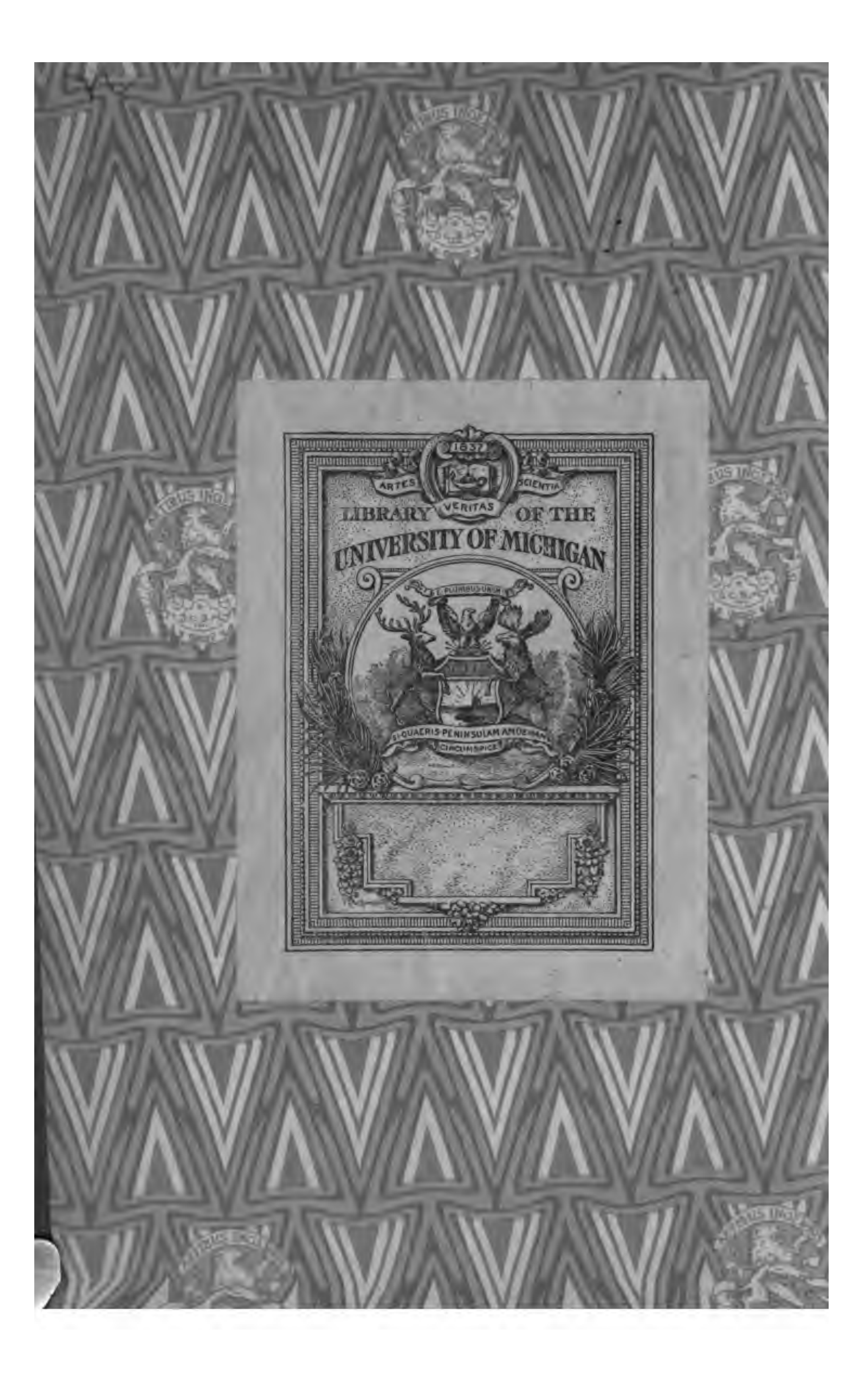
Über Willensfreiheit

von

Wilhelm Windelband



J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)


1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE



Über Willensfreiheit

Über Willensfreiheit

Zwölf Vorlesungen

von

Wilhelm Windelband



Tübingen und Leipzig
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1904

Maschinensatz von Oscar Brandstetter in Leipzig.

Vorwort.

Die hier veröffentlichten Vorlesungen habe ich zweimal in Straßburg und zuletzt während des vergangenen Winters in Heidelberg gehalten. In der letzteren Form sind sie nachträglich zu Papier gebracht worden, natürlich weder wörtlich noch in genau derselben Disposition und Abteilung des Einzelnen, aber doch im ganzen mit demselben Gedankengange und Gedankeninhalt.

Die Veröffentlichung wendet sich wie die Vorlesung, deren Form sie deshalb beibehalten hat, an das allgemeine gebildete Publikum. Sie vermeidet darum gelehrte Verweisungen und Auseinandersetzungen; auch die großen geschichtlichen Formen der Lösung des Problems behandelt sie nur in ihren begrifflichen Grundzügen; auf die sonstige, überreich bis in die Gegenwart reichende Literatur nimmt sie nur durch sachliche Verwendung der Argumente, nicht durch deren namentliche Bezeichnung Bezug. Sollte ich einmal Muße dazu finden, so würde es mich wohl reizen, dies weitschichtige Material in kritischer Beleuchtung etwa in der Gestalt ausführlicher Anmerkungen um den gegenwärtigen Text zu gruppieren: zur Zeit bin ich jedoch mit andern literarischen Arbeiten so beschäftigt, daß ich darauf noch für lange verzichten muß. In-

zwischen aber glaubte ich durch die mehrmalige Gestaltung auf dem Katheder für die eignen Ergebnisse, zu denen ich in der Durcharbeitung jenes Materials gelangt bin, einen Abschluß gewonnen zu haben, der ihre Veröffentlichung rechtfertigt.

Heidelberg, im April 1904.

Wilhelm Windelband.

Inhalt.



Erste Vorlesung.

Analyse des Problems.

Die Frage nach der Willensfreiheit taucht wohl in irgend einer Form vor dem Nachdenken eines jeden ernsten Menschen einmal als ein persönliches Problem auf. Es ist keine Schulfrage, sondern eine Lebensfrage: es stammt aus unser aller eigensten Erlebnissen. Wie stürmen wir mit dem Selbstgefühl eigener freier Bestimmung in die Welt hinein! und wenn wir dann später von Schritt zu Schritt uns enger und dichter in das Gewirr der Wirklichkeit verflochten und durch tausend und abertausend Rücksichten unsere Entschlüsse eingeengt und gehemmt finden — wer hätte da nicht schon sich zweifelnd gefragt, wo denn die goldne Freiheit geblieben sei, von der wir träumten? Wer aber des Lebens vielverschlungenen Lauf zurückbedenkt, der wird sich nicht verhehlen, wie so häufig auch da, wo er frei zu handeln glaubte, er schließlich doch dem Zuge der Dinge, der Macht der Verhältnisse mehr gefolgt ist, als er ihrer Herr war — daß er geschoben wurde, wo er zu schieben glaubte: und doch wird man gerade bei solchem Rückblick auch wieder als tiefsten Grund des Geschicks reuig und freudig die eigene Tat und freie Selbstbestimmung erkennen wollen.

Erwächst aus solchen Gefühlen der Trieb, über die

Willensfreiheit nachzudenken, so führen derartige Überlegungen sogleich auf weite Gebiete und zu schwierigsten Problemen. Denn es zeigt sich unweigerlich, daß es sich dabei keineswegs nur um tatsächliche Feststellungen über seelische Vorgänge handelt, sondern daß die Schwierigkeit der Sache gerade in den Beziehungen zu ungleich weiter greifenden Fragen liegt. Jener Zweifel, ob wir auch „können", entwickelt sich zum kräftigsten Stachel gerade an dem Bewußtsein, daß wir „sollen", und mit diesem Bewußtsein steht das Individuum mitten im Zusammenhange der irdischen Gesellschaft und des religiösen Lebens. Ja, zuletzt scheint das Problem der Willensfreiheit nur dadurch lösbar, daß die Stellung bestimmt wird, die der Persönlichkeit im ganzen Umfange und in den tiefsten Wurzeln des Wirklichen gebührt. So treibt die Untersuchung, die wir vorhaben, von selbst aus der Psychologie in die Ethik, in die Philosophie des Rechts und der Gesellschaft, in die Religionsphilosophie, zuletzt in die Metaphysik und damit in die Erkenntnistheorie hinein. Es ist also ein zentrales Problem, an dem sich Fäden aus allen sachlichen Disziplinen der Philosophie kreuzen.

Aber diese Mannigfaltigkeit der Denkmotive, die in die Behandlung des Freiheitsproblems notwendig hineinspielen, ist zugleich der Grund für die überaus große Verwicklung und Verwirrung, in der wir seine geschichtliche Entfaltung vorfinden. Es ist ja keine jener einfachen und eindeutigen Grundfragen, die, ohne zu Mißverständnissen Anlaß zu geben, mit ihrer elementaren Gewalt überall wiederkehren. Vielmehr sind die geteilten Gefühle von Freiheit und Unfreiheit erst dadurch zu einem Problem geworden, daß in dem Versuch, sie begrifflich auseinanderzulegen, zwei verschiedene Interessen sich begegnet sind:

auf der einen Seite der Trieb, den wirklichen Verlauf des Willenslebens zu verstehen, ihn wissenschaftlich zu begreifen wie alles andere Geschehen in der Welt und in der Seele, — auf der andern Seite das Bedürfnis, ihn so zu denken, daß damit die Anforderungen des rechtlichen, des sittlichen und des religiösen Bewußtseins vereinbar bleiben sollten. Die Willensfreiheit ist von jeher ein Gegenstand nicht nur der Theorie, sondern auch des Postulats gewesen. Die praktischen Motive des Denkens machen sich in ihrer philosophischen Behandlung ebenso kräftig, ja meist noch kräftiger geltend, als die theoretischen.

In der Frage nach der Willensfreiheit, wie sie historisch vorliegt, haben wir darnach eine Problemverschlingung vor uns und zwar von allen Problemverschlingungen, welche die Geschichte des menschlichen Denkens aufweist, wohl die verwickeltste. Kaum eine andere gibt es, bei deren Lösung Theorien und Postulate so unabtrennbar ineinander geflochten sind, wie bei dieser. Darum taucht sie auch erst verhältnismäßig spät auf. In der ersten, der kosmologischen Periode der griechischen Philosophie begegnet sie uns nicht. Da herrscht in großartiger Reinheit der theoretische Trieb nach dem Wissen lediglich um des Wissens willen, und dieser stößt auf diese Frage nicht. Erst wo die Philosophie der griechischen Aufklärung die Bahn betritt, auf der sie sich zu einer Lebenskunst auf wissenschaftlicher Grundlage entwickeln sollte, erst da kommt in der Frage des Sokrates nach der „Freiwilligkeit des Unrechttuns" der schüchterne Keim unseres Problems heraus: aber seine volle Entfaltung findet er dann bei den Stoikern, in deren Lehre zuerst das Selbstgefühl der Persönlichkeit und die metaphysische Ansicht von einem unverbrüchlich einheitlichen Kausalzusammenhang aller Dinge hart aufeinander stießen. Hier zuerst

zeigte sich, daß, was die Konsequenz der Theorie verlangte, von dem Verantwortlichkeitsgefühl rundweg verweigert werden zu müssen schien. Aus der Stoa und ihren Diskussionen mit den andern Schulen, insbesondere den akademischen Skeptikern und den Epikureern, ist unser Problem zu den Kirchenvätern übergegangen und hat sich zu seiner ganzen Antinomie bei dem größten darunter, bei Augustin, zugespitzt: und mit all den unlösbaren Verlegenheiten, mit denen es sich in dessen Lehre darstellte, hat es sich in einer unsäglichen Mannigfaltigkeit von Verschiebungen durch die ganze mittelalterliche und neuere Philosophie erhalten, bis es bei Kant noch einmal in seiner ganzen widerspruchsvollen Schärfe zutage trat.

Die Geschichte des Problems, worin es fast auf jedem Punkte in alle Höhen und Tiefen menschlicher Weltbetrachtung hinüberspielt, hat leider noch keine irgendwie zureichende Sonderdarstellung gefunden: es gehörte auch eine ganze Manneskraft des Wissens und Denkens dazu. Auf sie hier etwa einleitend näher einzugehen, halte ich nicht für angemessen; ich müßte sonst gerade dieselben Argumente zuerst in ihrer historischen Reihenfolge entwickeln, die nachher mit veränderter Gruppierung bei der eigenen Untersuchung der Sache wiederkehren würden. Statt mich in dieser Weise zu wiederholen, ziehe ich es vor, bei der Entwicklung der einzelnen Momente, auf die unsere Betrachtung uns führen wird, die hauptsächlichsten und bedeutsamsten Formen zu erwähnen, worin sie im Laufe der Geschichte aufgetreten sind.

Nur im allgemeinen mußte dieser historisch gegebene Charakter des Gegenstandes bezeichnet werden, weil daraus von vornherein die eminente Schwierigkeit der Sache erhellt. Diese besteht eben gerade in der Verschlingung der

Theorien mit den Postulaten. Überall begegnet man in der Behandlung des Freiheitsproblems vorgefaßten Meinungen teils wissenschaftlicher, teils ethischer und religiöser Natur, überall dem Versuche sachlich Unvereinbares durch dialektische Feinheit zusammenzubringen; überall richtet sich der Scharfsinn darauf, durch subtile Unterscheidungen und weite Ausflüchte mit der einen Hand zu retten, was die andere preisgegeben hat. Und weil es sich dabei meist um ethische oder religiöse Postulate handelt, so hat dies den Diskussionen über die Freiheit zwar erhöhtes Interesse, aber damit auch gesteigerte Heftigkeit verliehen. Bei keiner andern Frage — die nach dem Begriffe der Gottheit vielleicht ausgenommen — ist in der Geschichte der Philosophie das gegenseitige Verketzern und Insgewissenschieben so an der Tagesordnung, wie bei dieser. Daher gilt es hier um so mehr aes triplex circa pectus zu tun und in die ganze Kühle wissenschaftlicher Kritik unterzutauchen.

Und noch eins ist nötig, bevor man an dies heikle Geschäft geht: den Zauber muß man vergessen, der von dem Worte Freiheit ausgeht und der den modernen und besonders den jungen Menschen so gern umspinnt. Wahrlich, es ist in der Geschichte unter dem Namen der Freiheit viel Großes geschehen, aber auch viel gesündigt worden. Verbrechen und Torheit, der Wahn der Leidenschaft und der Verblendung haben sich geschmückt und schmücken sich mit demselben Wort, bei dem das Herz eines jeden Mannes höher schlägt. „Freiheit ruft die Vernunft, Freiheit die wilde Begierde." Allein das Unheil, welches das Wort in der Theorie angerichtet hat, ist vielleicht nicht geringer. Unter dem Namen der Freiheit hat das menschliche Denken auch die wunderlichsten Sprünge nicht gescheut: kein Widerspruch war zu grell, keine Willkür des Behauptens zu

schroff, als daß sie nicht in diesem Interesse erlaubt erschienen wären. Wie in der politischen Welt, so hat auch in der philosophischen der Name der Freiheit zur Bezeichnung verschiedenster Inhalte herhalten müssen, und was „wahre Freiheit“ sei, darüber ist in der einen vielleicht noch ebensowenig ausgemacht, wie in der andern.

Schwirren so die Ansichten darüber, was als Willensfreiheit bezeichnet und behauptet werden könne, in der Geschichte bunt durcheinander, so bedarf es der äußersten Vorsicht, um sich in dieser Untersuchung nicht durch den Mißbrauch des Wortes täuschen zu lassen. Von vornherein ist vielmehr abzusehen, daß es weder auf eine einfache Bejahung, noch auf eine einfache Verneinung der Willensfreiheit hinauslaufen wird. Dazu ist das Wort viel zu vieldeutig: es steckt in ihm ein ganzes zusammengezogenes Netz von Problemen, und es ist bei der vielspältigen Unbestimmtheit, mit der das Wort fast immer angewendet wurde, ganz unvermeidlich, daß, wer die Freiheit in dem einen Sinne behauptet, sie in dem andern Sinne leugnen muß. Daher ist es für die wissenschaftliche Behandlung unerläßlich, diese verschiedenen Probleme, die in der gemeinsamen Bezeichnung zusammenkommen, zunächst so scharf wie möglich zu sondern — unbeschadet des notwendigen Zusammenhanges, der zwischen ihnen besteht. Dieser wird gerade nach der Besonderung um so klarer und deutlicher begriffen und auf seine Berechtigung geprüft werden können. Haben wir es mit einer großen Problemverschlingung und Begriffsvermischung zu tun, so ist eben diese Verwirrung selbst eine Tatsache, die wir verstehen müssen, um sie zu beurteilen.

Die Analyse des Problems führt nun zunächst darauf, daß der Kern der Schwierigkeit überall in der Beziehung

zwischen dem theoretischen und dem praktischen Moment des Gegenstandes steckt. Die an sich, wie es scheint, rein psychologische Frage, ob und in welchem Maße und Sinne der Wille des Menschen frei sei, erhält ihre spezifische Bedeutung dadurch, daß von ihrer Entscheidung die der andern abhängig gemacht wird, ob und in welchem Maße und Sinne der Mensch für seine Willenshandlungen verantwortlich sei, verantwortlich in rechtlicher, sittlicher, religiöser Bedeutung. Die erste ausführliche Behandlung unseres Problems, welche in der Literatur vorliegt, ist die glänzende Untersuchung, die ihr Aristoteles im dritten Buche der Nikomachischen Ethik hat angedeihen lassen, und diese eröffnet sich mit dem ausdrücklichen Hinweis darauf, welche Bedeutung die Freiwilligkeit (ἑκούσιον) der Handlungen für ihre Zurechnung, besonders auch in strafrechtlicher Hinsicht, habe. So erscheinen überall Freiheit und Verantwortlichkeit als Wechselbegriffe. Wer die eine irgendwie leugnet, gerät in den Verdacht, auch die andere zu gefährden, und um diese aufrecht zu erhalten, erfährt jene die unglaublichsten Umgestaltungen und Verrenkungen ihrer Begriffsmerkmale.

Diese Komplikation ist nicht nur eine geschichtliche Tatsache, sondern die Erfahrung eines jeden beweist, daß sie sich beim Nachdenken über unser Problem stets einstellt und dessen wesentlichen Inhalt ausmacht. Es ist daher anzunehmen, daß für diese Verschlingung eine sachliche Veranlassung besteht, selbst wenn sich herausstellen würde, daß die Auffassung davon vielfach, ja meist in die Irre gegangen ist. Der Untersuchung über dies Verhältnis von Freiheit und Verantwortlichkeit werden wir uns daher so wenig entziehen, daß sie vielmehr den Ziel- und Schlußpunkt unserer Betrachtungen bilden wird. Aber für den

Anfang scheint es erforderlich, beide Gesichtspunkte so weit und so lange als irgend möglich zu trennen. Denn wie auch immer dies Verhältnis schließlich aufgefaßt werden muß, so viel ist für alle Fälle klar, daß vom Standpunkte der Wissenschaft aus auch die höchsten auf die Anerkennung der Verantwortlichkeit gerichteten Postulate — deren Berechtigung gerade die Philosophie am wenigsten bestreiten wird — doch mit dem tatsächlichen Befunde werden rechnen müssen, welchen die Erkenntnis des Seelenlebens in dieser Hinsicht liefert. Diesen gilt es daher zunächst unabhängig von allen praktischen Folgerungen und Forderungen klarzustellen: und wenn wir dabei finden werden, daß die meisten der Ansichten, denen wir darüber begegnen, mehr oder minder durch jene praktischen Rücksichten bestimmt und über den reinen Tatbestand der seelischen Erfahrung hinausgedrängt worden sind, so wird es um so mehr unsere Aufgabe sein, zunächst diese dem theoretischen Gesichtspunkt fremden Motive auszuscheiden und den Gegenstand rein erkenntnismäßig so zu behandeln, als ob er jene Interessen, die auch wir ihm persönlich entgegenbringen, nicht anginge. Erst wenn dies geschehen, dürfen wir fragen, in welcher Weise sich mit der so gewonnenen Einsicht die Postulate der Verantwortlichkeit vertragen. Nehme man also keinen Anstoß daran, wenn diese, die einem jeden das Wichtigste an der Sache sein werden, vorläufig in den Hintergrund zu treten scheinen: ihre Macht wird sich im Fortgange der Untersuchung schon von selbst zur Geltung bringen.

Die Frage ist daher in erster Linie rein theoretisch, und sie scheint zunächst ganz in das Gebiet der Psychologie zu fallen. Es soll ohne alle Nebenrücksichten festgestellt werden, ob es so etwas wie menschliche Willensfreiheit gibt. Dies sieht vielleicht auf den ersten Blick so aus,

als könne es durch die Erfahrung, die zweifellos jeder von seinem eigenen Seelenleben hat, in der einen oder andern Richtung entschieden werden. Allein der Versuch, dies zu tun, wird sehr bald zeigen, daß wir damit bei der empirischen Psychologie des Individuums nicht zu Ende kommen. Der wollende Mensch sitzt nicht auf einem Isolierschemel, er ist ein Glied der Gesellschaft und des gesamten Weltlebens, und es ist gerade sein Wollen, wodurch er diesen allgemeineren Zusammenhängen eingefügt ist. Die Frage, inwieweit er frei genannt werden darf, ist daher nicht nur nach der Erfahrung seiner Sonderexistenz, sondern auch nach den Verhältnissen höherer Ordnung, in die er gehört, zu beantworten. Sie führt in die Gesellschaftswissenschaft und in die Metaphysik hinüber, und sie wird dahin, wie die Geschichte lehrt, gerade durch diejenigen Auffassungen hinübergespielt, für welche das Prinzip der Verantwortlichkeit maßgebend ist. So werden wir uns auch in diesem ersten Teile der Berührung letzter und höchster Fragen der philosophischen Weltansicht und der schwierigen Probleme ihrer Begründbarkeit nicht entschlagen dürfen.

Um so vorsichtiger müssen wir in den Anfängen, in der Feststellung der grundlegenden Begriffe verfahren, und hier gilt es vor allem der Verwirrung vorzubeugen, welche in der Vieldeutigkeit der Worte „frei" und „Wille" steckt. Was heißt frei — was ist Wille, und welchen Sinn soll der Satz: „Der Wille ist frei" haben, wenn ihn die einen behaupten und die andern bestreiten? Darin besteht das *πρῶτον ψεῦδος* der meisten Theorien von der Willensfreiheit, daß sie Subjekt und Prädikat des Satzes als eindeutig bestimmte Begriffe ansehen und darnach ihre Entscheidung treffen wollen: in Wahrheit zersplittern beide in mehrfache Einzelbedeutungen, und durch deren ver-

schiedene Kombinationen entsteht die sachliche Mannigfaltigkeit des Problems, das eben deshalb eine einfache Bejahung oder Verneinung des Satzes nicht zuläßt.

Was heißt in der Welt nicht alles frei! Billiger Witz hat die unaussagbare Mannigfaltigkeit des profusen Sprachgebrauchs in Typen zusammengestellt. Als gemeinsam erscheint in allen diesen Wendungen zunächst die Negation. Manchmal braucht unsere Sprache das Wort lediglich zur Bezeichnung eines Fehlens, eines Nichtvorhandenseins. Steuerfrei ist das Gut oder der Mensch, die nicht besteuert werden. Häufiger ist, wie in leiser Andeutung auch schon bei diesem Beispiel, die Freiheit als Abwesenheit von Etwas gemeint, was nicht sein sollte, eines Fremden, Hemmenden oder Abnormen: so ist eine Arbeit fehlerfrei = fehlerlos, ein Patient fieberfrei = fieberlos. Wir bezeichnen in solchen Ausdrücken jede Abhängigkeit von anderem, von äußerem als Unfreiheit, und in positiverem Sinne wird dagegen alles dasjenige frei genannt, was lediglich durch sich selbst bestimmt und von anderem unabhängig erscheint. Frei heißt deshalb in erster Linie jede ungehinderte Funktion eines Einzelwesens, worin sich ohne Einfluß anderer Dinge dessen eigene Natur allein geltend macht. So reden wir vom freien Fall der Körper im leeren Raume, so vom freien Flug der Vögel. Aber diese Freiheit als eine nur durch die Natur des Subjekts bedingte Funktion setzt doch immer unausgesprochen in anderer Hinsicht wieder eine Bedingtheit entschieden voraus: sie ist niemals eine Freiheit schlechthin. Im freien Falle bewegt sich der Körper so, wie er unbeeinflußt von anderen einzelnen Körpern sich bewegen muß, wobei seine Beziehung zum Erdkörper nicht als ein ihm fremdes, sondern als ein selbstverständlich zu seinem Wesen gehöriges Moment angesehen wird. Im freien Flug

bewegt sich der Vogel in der durch seine eigene Tätigkeit allein bestimmten Bahn, wobei in diesem Falle die Attraktion der Erde als unwesentlich vernachlässigt wird, aber die Beziehung auf die einzelnen Dinge der Erdoberfläche, die den Flug bestimmen, stillschweigend im Hintergrunde gelassen wird.

So zunächst auf einzelne Funktionen angewendet, überträgt sich das Wort „frei" auf die Eigenschaft, zu solchen Tätigkeiten mehr oder minder dauernd befähigt zu sein. „Frei" heißt der Zustand eines Wesens, welcher die Möglichkeit freier Handlungen gewährt. Eine Kraft ist oder wird frei, wenn sie sich ihrer Natur nach entfalten kann; ein Lebewesen ist im Stande der Freiheit, wenn es ungehindert sich so bewegen kann, wie seine eigene Natur es verlangt. So sprechen wir von Freiheit des Verkehrs, von Freiheit im Gegensatze zur Gefangenschaft. So nennen wir endlich auch solche Wesen frei, zu deren bleibenden Bestimmungen es gehört, sich in diesem Zustande der ungehemmten Funktion zu befinden. Das freie Pferd im Gegensatz zu dem domestizierten ist dasjenige, welches nicht durch den Einfluß des Menschen an der Betätigung seiner eigenen Lebensenergie gehindert ist.

Alle diese Begriffe der Freiheit, mögen sie nun Funktionen, Zustände oder Substanzen betreffen, erweisen sich in letzter Instanz als relativ. Die Negation, welche das Grundmerkmal im Begriffe bildet, ist, recht verstanden, niemals absolut. Die Abhängigkeit von etwas Allgemeinem, das als selbstverständlich vorausgesetzt wird, bleibt dabei stillschweigend immer im Hintergrunde gehalten: das Prädikat der Freiheit bezieht sich nur darauf, daß eine Abhängigkeit in der bestimmten Rücksicht ausgeschlossen wird, die als maßgebend, wenn auch unausgesprochen, jedesmal

der besonderen Anwendung des Wortes zugrunde liegt. Die Freiheit des Tieres besteht darin, daß es zwar der ganzen Notwendigkeit der biologischen Verhältnisse, nur nicht der Herrschaft des Menschen unterworfen ist. Niemals ist Freiheit eine absolute Bestimmung, sondern stets Freiheit von etwas anderem, und es fragt sich, um den Begriff bei jeder Anwendung vollständig zu bestimmen, immer darum: die Freiheit wovon? Ein Beispiel absoluter Freiheit, einer Freiheit von jeder Bestimmung und jeder Abhängigkeit wird im Umkreise der erfahrungsmäßigen Wirklichkeit weder an einer Tätigkeit, noch an einem Zustande, noch an einem Dinge angenommen. Der Begriff der Freiheit bekommt seine Klangfarbe immer erst durch eine Nebenbeziehung, die im Wortgebrauch als selbstverständlich vorausgesetzt und gewöhnlich nicht ausgesprochen wird.

Sollte der Wille des Menschen eine Ausnahme machen? Überall, wohin wir sonst sehen, ist Freiheit eine Freiheit von Etwas, und dasselbe, was in der einen Hinsicht als frei gelten soll, ist in der anderen unfrei. Wenn nun gar das, was wir den Willen des Menschen nennen, in einer mannigfaltigen Fülle lebendiger Beziehungen zur übrigen Welt besteht, so läßt sich voraussehen, daß ihm das Prädikat der Freiheit so einfach weder zugesprochen, noch abgesprochen werden kann, sondern daß nach allen solchen Richtungen einzeln untersucht werden muß, welchen besonderen Sinn in jedem Falle das Wort „Willensfreiheit" annehmen kann und in welchem es demgemäß bejaht oder verneint werden muß. So zerlegt sich, was im unmittelbaren Gefühl als die quälende Gesamtfrage „Bin ich frei" zu uns spricht, für die wissenschaftliche Untersuchung in eine Reihe gesonderter Probleme, und es ist kein Grund vorauszusetzen, daß deren Lösungen durchaus parallel und gleichmäßig nach

einer Richtung ausfallen müßten. Es bleibt uns die Möglichkeit, daß wir hier verneinen und dort bejahen.

Auch der Name „Wille" nämlich ist weit entfernt, eine eindeutige Bezeichnung zu sein. Er ist zunächst der Gattungsbegriff für eine Art seelischer Tätigkeiten, oder, was richtiger sein dürfte, für ein gemeinsames Merkmal aller seelischen Tätigkeiten. Wie diese in der einen Richtung Vorstellungen sind, so sind sie in der andern Willenstätigkeiten: und wie es wieder mannigfache Arten des Vorstellens gibt, so auch (obwohl davon unabhängig) mannigfache Arten des Wollens. Ist somit „Wille" eigentlich zunächst der Gesamtname für alle einzelnen Wollungen (volitiones), so hat die einheitliche sprachliche Bezeichnung hier wie in ähnlichen Fällen, z. B. beim Gebrauche des Ausdruckes „Verstand", die Ansicht mit sich geführt, als bedeute „Wille" auch realiter eine einheitliche Kraft, ein dinghaft Wirkliches, das die Ursache oder der Träger jener einzelnen Funktionen des Wollens sei. Wir müssen es zunächst dahingestellt sein lassen, wie weit diese Ansicht berechtigt ist; einer Entscheidung darüber werden wir uns freilich im Laufe der Untersuchung nicht entziehen können, denn es ist klar, daß je nach dieser Entscheidung sehr verschiedene Vorstellungen nicht nur vom Wesen des seelischen Lebens überhaupt, sondern auch von der Art, wie etwa „Freiheit des Willens" zu verstehen sei, sich ergeben müssen. Die orientierende Einleitung kann dazu noch keine bestimmte Stellung nehmen; sie hat nur diese Verschiedenheit des Wortgebrauchs und die damit von der Sprache bestimmten Bedeutungen zu konstatieren. Ebenso kann hier zunächst nur zu vorläufiger Erwähnung daran erinnert werden, daß die Realität eines solchen einheitlichen Willens entweder als die substantielle Gesamtheit der Persönlich-

keit oder als ein besonderes Vermögen in dieser betrachtet zu werden pflegt. Das letztere geschieht z. B., wenn man davon redet, wie etwa der Wille den Verstand, oder umgekehrt, der Verstand den Willen beeinflusse — wenn man sagt, der Wille entscheide sich für dies, der Verstand für jenes rc. Und doch wird es geringer Besinnung bedürfen, um einzusehen, daß man dafür genauer sagen sollte: ich entscheide mich vermöge meines Willens, oder ich, sofern ich will, bestimme rc.

Diesen schwierigen Fragen soll, wie gesagt, hier nicht vorgegriffen werden; sie gehören nicht der deskriptiven, sondern der theoretischen Psychologie an, und ihre Lösung ist, wie wir später sehen werden, von allgemeinen methodischen und erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten abhängig. Deshalb tun wir gut, sie so lange beiseite zu schieben, bis die Entwicklung unseres Problems gebieterisch eine Stellungnahme dazu verlangt: was freilich bald genug geschehen wird. Vorerst begnügen wir uns damit, im Gebiete der allen sicher zugänglichen Erfahrung mit kurzem Überblick alle die wechselnden Formen zu durchlaufen, in denen sich die Tätigkeit des Willens, falls es solch ein einheitliches Agens gibt, mit bunter Mannigfaltigkeit entfaltet. Diese Übersicht soll keinen andern Anspruch erheben, als unser Problem für die folgende Untersuchung zu teilen: es soll zugleich der Absicht dienen, den in der Sprache des alltäglichen Lebens sehr dehnbar angewendeten Ausdrücken, die für die einzelnen Phasen der Willenstätigkeit gebraucht zu werden pflegen, eine etwas festere und sicherer gegeneinander abgegrenzte Bedeutung für die folgenden Untersuchungen zu geben.

Die Elemente des bewußten Willenlebens nennen wir Begierden oder B e g e h r u n g e n. Ohne uns auf theoretische

Untersuchungen über ihren Ursprung einzulassen, können wir für unseren Zweck feststellen, daß sie sich teils durch die Gegenstände, auf die sie gerichtet sind und die dabei vorgestellt werden, teils durch den affirmativen oder negativen Charakter dieser Beziehung in Begehren und Verabscheuen, teils endlich durch die Intensität der Funktion voneinander unterscheiden. Darnach ist die qualitative, die modale, die quantitative Charakteristik der Begierde bedingt. Dabei ist jedes Begehren oder Verabscheuen in einer Weise, die hier — zu glücklicher Entlastung unserer Aufgabe — unerörtert bleiben kann, mit einer mehr oder minder ausgebreiteten Erregung motorischer Nerven verbunden, welche die zweckmäßig koordinierten Bewegungen der Leibesglieder zur Befriedigung der Begierde einleitet. Diese Erregung bleibt als ein leiser Antrieb selbst da fühlbar, wo die Begierde, sei es wie immer, durch andere Willenstätigkeiten gehemmt wird. Wo aber, wie es in einfachen Lebensverhältnissen in der Tat vorkommt, das Bewußtsein zeitweilig nur durch eine einzige Begierde bestimmt ist, da folgt unweigerlich im normalen Zustande die ihr entsprechende Bewegung des Leibes, d. h. die auf die Befriedigung gerichtete Handlung — sei es, daß diese Verknüpfung sich als eine instinktiv angeborene oder als eine durch die Erfahrungen des individuellen Lebens erworbene erklärt. Wo es sich um sinnliche Dinge handelt, nennen wir diese unmittelbare Umsetzung, womit das durch die Wahrnehmung entspringende Begehren in zweckmäßige Handlung übergeht, den sensumotorischen Vorgang. Er teilt mit der Reflexbewegung den Charakter eines ungehemmten Naturprozesses, und er unterscheidet sich von ihr nur dadurch, daß der Übergang der Erregung aus dem sensiblen in das motorische Nervensystem hier durch das

Bewußtsein hindurchgeht, das bei der Reflexbewegung umgangen wird. So ruft der Anblick der Nahrung unwillkürlich, wie man zu sagen pflegt, die Bewegungen hervor, die geeignet sind, sich ihrer zu bemächtigen; so tritt es uns in Goethes Versen entgegen:

> In der heroischen Zeit, da Götter und Göttinen liebten,
> Folgte Begierde dem Blick, folgte Genuß der Begier.

Der erwachsene Mensch der Zivilisation sieht sich in dieser naiven Lage sehr selten. Bei ihm wirkt durch langjährige Gewöhnung das Bewußtsein als ein mächtiges Hemmungszentrum. Indem der physische Trieb zum bewußten Begehren wird, findet er sich gegenüber andere, zum größten Teil aus der Erinnerung aufsteigende Wollungen, und durch diese wird sein direktes Umschlagen in Handlungen aufgehalten. In dieser gegenseitigen Hemmung der Wollungen liegt der Ursprung für alle weiteren Willenstätigkeiten. Das neu auftauchende Begehren ruft mit Hilfe der Vorstellungen, die sich an seinen Gegenstand anschließen, andere Gefühle hervor, und der Gegensatz dieser verschiedenen Elemente muß ausgeglichen werden, wenn es zu einer Handlung kommen soll. Den Vorgang dieser Ausgleichung nennen wir die Wahl. Die einzelnen Wollungen, welche darin eingehen, heißen ihre Motive. Die Vorstellungsbewegung, durch welche die einzelnen Motive im Bewußtsein zur Entfaltung kommen, wird die Überlegung genannt. Je verwickelter die Verhältnisse sind, die dabei vor dem wählenden Bewußtsein abgewogen werden, um so mehr spaltet sich die Überlegung in verschiedene Phasen. Der Frage nach dem Was tritt die nach dem Wie, der Prüfung der Zwecke tritt die der Mittel an die Seite, und beide Linien der Überlegung kreuzen sich oft vielfach hin und her. Der Ausgang der Wahl ist entweder die Un-

entschlossenheit, die sich ihrerseits wieder auf die Zwecke oder auf die Mittel oder auf beides erstrecken kann, oder er ist eine mehr oder minder bestimmte Entscheidung. Begehrungen, die dabei als solche aufrecht erhalten werden, ohne daß die wählende Persönlichkeit zu ihrer Befriedigung etwas tun zu können oder zu dürfen meint, sinken zu bloßen Wünschen herab. Begehrungen dagegen, die der Wählende durch eigene Handlungen zu erfüllen sich entschieden hat, werden zu Absichten. Die Absicht aber bleibt Vorsatz, wenn zu ihrer Ausführung noch der Eintritt irgend welcher äußeren Bedingungen abzuwarten ist — ein Eintritt, der wiederum entweder einfach von dem Lauf der Dinge erwartet werden muß oder durch eigene vorbereitende Handlungen zu fördern ist. In den Fällen endlich, wo die Bedingungen vollständig gegeben sind, resultiert der Entschluß zur Handlung, und mit diesem Entschluß, gleichgültig, ob er unmittelbar oder durch alle diese Vorstadien hindurch zustande gekommen ist, verknüpft sich der psychophysische Willensimpuls, durch den die dem Zweck entsprechende Handlung herbeigeführt wird.

Diese Übersicht lehrt uns in dem Ablauf des Willenslebens wesentlich drei, deutlich voneinander gesonderte Phasen unterscheiden. Die erste enthält das Entstehen des besonderen Wollens, der einzelnen Begehrungen, von denen jede, wenn sie allein bliebe, unmittelbar in Aktion übergehen würde. Die zweite bedeutet die gegenseitige Hemmung und Ausgleichung der Begierden und führt durch die Wahl zur Entscheidung zwischen ihnen. Die dritte ist durch den Willensimpuls bezeichnet, mit dem die ungehemmte oder durch Wahlentscheidung bestimmte Begierde sich in die entsprechende leibliche Handlung umsetzt. Das erste und das dritte Stadium zeigen den Willen in seiner Beziehung

zur Außenwelt, und diese Beziehung erscheint, der üblichen Auffassung nach, im ersten als passiv, im dritten als aktiv: das zweite Stadium verläuft rein innerlich im Bewußtsein. Wir bezeichnen diese drei Phasen am besten als die des Wollens, des Wählens und des Handelns.

Dabei ist von vornherein klar, daß sich der Wille, was wir auch immer so nennen dürfen, in diesen drei Formen unter sehr verschiedenen Verhältnissen und Bestimmungen befindet, und daß somit seine „Freiheit" für diese verschiedenen Stadien sehr Verschiedenes bedeuten wird. Das einzelne Wollen — das Wählen zwischen mehreren Begehrungen — das aus dem Entschluß stammende Handeln — das sind so verschiedene Funktionen, daß für sie ein gemeinsamer Freiheitsbegriff kaum denkbar erscheint, und so zerfällt die zunächst rein theoretische Frage nach der Willensfreiheit in die drei besonderen: nach der Freiheit des Wollens, des Wählens und des Handelns.

Zweite Vorlesung.

Die Freiheit des Handelns.

Das Ergebnis unserer einleitenden Betrachtung war die Zerlegung des theoretischen Problems in drei Fragen, die sich auf drei typisch voneinander gesonderte Phasen des Willens beziehen: für die Untersuchung, die vom Einfacheren zum Verwickelten, vom Leichteren zum Schwierigen, vom Durchsichtigen zum Dunkeln fortschreiten will, empfiehlt es sich in diesem Falle, mit der Freiheit des Handelns zu beginnen und von da zu denen des Wählens und schließlich des Wollens zurückzusteigen.

Was heißt Freiheit des Handelns? Unter Handlung verstehen wir in diesem Zusammenhange, der geläufigen Auffassung gemäß, eine durch ein Wollen hervorgerufene und ihm zwecktätig entsprechende Leibesbewegung. Dabei kommt es, wenn wir unsere Aufmerksamkeit zunächst nur auf das Handeln als solches richten, nicht darauf an, wie im einzelnen Falle der Wille zustande gekommen ist, ob er ein einfaches, ungebrochenes Begehren oder ein solches ist, das erst aus Wahl und Überlegung als Enderfolg hervorgegangen ist, und ebensowenig kommt es darauf an, ob der Wille sich direkt auf das Ziel oder erst auf Mittel und Vorbereitung richtet. Wie es auch damit bestellt sei, der entscheidende Punkt beim Handeln ist dieser Übergang des Wollens in Leibesbewegungen.

Auch bedürfen wir für unsern Zweck glücklicherweise keiner prinzipiellen Stellungnahme zu den verschiedenen Theorien, die über dies dunkle Verhältnis aufgestellt worden sind und miteinander in Fehde liegen. Wenn wir uns der üblichen Ausdrucksweise bedienen, die einen dem Bewußtsein gegenwärtigen Willensimpuls als die Ursache der leiblichen Bewegung bezeichnet, so sind wir weit entfernt, damit den Anspruch auf eine deutliche Erkenntnis dieses Kausalverhältnisses zu erheben. Ja, wir brauchen nicht einmal mit denen uns auseinander zu setzen, die den kausalen Charakter dieses Verhältnisses beanstanden und ihn in irgend einer Weise durch die Annahme einer Koordination ersetzen wollen, vermöge deren beide, Willensimpuls und Leibesbewegung, als die verschiedenen Seiten oder Erscheinungsweisen — oder wie man es immer nenne — eines und desselben realen Vorganges aufgefaßt werden.

Für unsern Zweck nämlich genügt es festzustellen, daß diese beiden häufig oder gar in der Mehrzahl der Fälle vereinigten und wie auch immer zusammengehörigen Funktionen doch voneinander trennbar sind. Wie in den Reflexbewegungen als normale Vorgänge solche zweckmäßigen und zwar in anpassungsfähiger Zwecktätigkeit sich vervollkommnenden Leibesbewegungen vorliegen, für welche der, sei es verursachende sei es begleitende, Impuls des bewußten Wollens fehlt, so stehen wir andrerseits in zahlreichen Fällen vor der Tatsache unter Umständen sehr heftiger Willensimpulse, denen der leibliche Organismus die verlangte Leistung versagt. In dem einen Falle ein zwangsmäßiges Ablaufen von Nervenerregungen, in dem andern eine in ihrer leiblichen Entladung gehemmte Seelentätigkeit: in beiden fehlt, was wir Freiheit des Handelns nennen; denn diese besteht eben darin, zu *tun*, *was* man

will. Sie fehlt ebenso da, wo man tut, ohne zu wollen, wie da, wo man will, ohne zu tun.

In diesem Sinne unterscheiden wir zunächst freie oder willkürliche Handlungen von den reflektorischen Leibesbewegungen einerseits und von den erfolglosen Willensimpulsen andrerseits. Jedenfalls aber ist darnach die Freiheit des Handelns eine tatsächlich gegebene Fähigkeit des Menschen: sie zeigt sich jedoch, eben nach jenen beiden Richtungen hin, begrenzt. Nur innerhalb gewisser Schranken gilt es, daß der Mensch tun kann, was er will. Weder ist alles, was er tut, ein Gewolltes, noch vermag er alles, was er will, zu tun, und nach beiden Seiten hin sind die Grenzen keineswegs scharf oder eindeutig bestimmt, so daß wiederum an die Stelle einer allgemeinen Entscheidung des Problems die Betrachtung einer Anzahl von Sonderfragen treten muß.

Dem freien Willen, d. h. in diesem Falle der Freiheit des Handelns, entzogen sind zunächst alle eigentlichen Reflexbewegungen, bei denen die Erregung nach rein physiologischen Gesetzen unmittelbar und ohne Mitwirkung des Bewußtseins aus dem sensiblen in das motorische Nervensystem überspringt. Aber das Maß, worin solche physiologischen Veranlagungen dem Willen unterliegen, ist sehr verschieden. Manche behalten auch dem stärksten bewußten Wollen gegenüber ihre elementare Gewalt völlig ungeschwächt. Dahin gehören, heftigen Eingriffen in den Bestand der physischen Persönlichkeit gegenüber, die Muskelzuckungen und krampfhaften Abwehrbewegungen, welche den operierenden Arzt auch bei dem willenskräftigsten Menschen zur Anwendung der Narkose und selbst zur Fesselung zwingen. Andere Reflexe lassen sich bis zu gewissem Grade hemmen und überwinden: so wird das

unwillkürliche Schließen der Augenlider vor plötzlichen und heftigen Gesichtseindrücken bis zu verhältnismäßig hohem Grade durch Übung und Erziehung aufgehoben. Aber auch diese Gewöhnung dürfte vor sehr kräftigen und unerwarteten Lichtwirkungen nicht standhalten. Noch andere, wie das Atmen, können durch bewußte Impulse in gewissen Grenzen ebenso gehemmt wie verstärkt oder modifiziert werden. Je mehr durch Erfahrung und Selbsttätigkeit das Bewußtsein erstarkt, um so mehr wird der natürliche Reflexmechanismus, unter Umständen durch Erlernung eines künstlichen, beschränkt und modifiziert. Das gilt zum Teil auch für die Tiere, in besonders hohem Grade aber vom Menschen. Aber in allen diesen Fällen hat doch die willkürliche Leibesbewegung immer ihre unübersteiglichen Grenzen an ihrer unwillkürlichen Gesetzmäßigkeit, und in mehr Fällen, als wir es vielleicht gern zugeben möchten, handelt unser Leib da, wo wir es zu tun wünschten. Als das typische Beispiel für dies dunkle Schwanken zwischen dem Unwillkürlichen und dem Willkürlichen ist von jeher das Gebiet des Geschlechtslebens angesehen worden. Von ihm gilt es in erster Linie, was Xavier de Maistre in seinem „Voyage autour de ma chambre" so geistvoll darstellt: daß das Leben ein ewiger Wechselkampf sei zwischen dem, was ich will, und dem, was das Tier will, worin ich wohne.

Aber die Fülle der feinen Übergänge zwischen Unwillkürlichem und Willkürlichem ist damit noch lange nicht erschöpft. Vieles von dem, was wir ohne eigenen Willensimpuls vollziehen und was sich somit, wenn nicht reflektorisch so doch direkt sensumotorisch an uns abspielt, ist durchaus nicht als natürlicher Prozeß in uns angelegt, sondern gelernt, d. h. durch wiederholte bewußte Willensimpulse angewöhnt. Die Ausführung militärischer Kom-

mandos, z. B. der Gewehrgriffe beim Exerzieren, hat einer mit redlich mühsamer bewußter Willensanstrengung erlernen müssen: steht er nachher ausgebildet im Gliede, so vollzieht er sie auf den Anruf, ohne besondere bewußte Willensimpulse, mit mechanischer Sicherheit. Das Schreiben jedes einzelnen Buchstaben hat uns einst gewaltige Anstrengungen gekostet: jetzt fließt der Brief aus der Feder, ohne daß wir den Willensimpuls hätten, erst ein m und dann ein a zu schreiben.

Trotz dieser reflektorischen Gebundenheit der Einzelbewegungen behält jedoch eine solche Leistung als Ganzes den Charakter der freien Handlung. Denn es steckt in allen diesen Fällen hinter dem unwillkürlichen Tun doch ein bewußtes Gesamtwollen: ich will die befohlenen Griffe machen, ich will, was ich denke, niederschreiben. Unsere psychophysische Reaktion ist dabei durch die Absicht des Willens in einer bestimmten Richtung „eingestellt" und bewegt sich darin halb reflektorisch, halb sensumotorisch weiter, solange dieser Wille besteht. Stockt dieser Wille, so hört auch der Mechanismus auf. Der Klaviervirtuose, der ein bisher unbekanntes Stück vom Blatt spielt, hat gewiß nicht bei jeder einzelnen Note, die er sieht, den gesonderten bewußten Willensimpuls, dafür diese bestimmte Taste anzuschlagen; ihm ist diese Verbindung zwischen der Gesichtswahrnehmung und der Fingerbewegung, die er durch lauter einzelne bewußte Willensimpulse einmal lernen mußte, „in Fleisch und Blut" übergegangen, so daß sie sich nun „von selbst" vollzieht: aber hinter dieser ganzen Auslösung fast reflektorischer Prozesse steht doch sein Wille, das Stück zu spielen. Der Kunstschütze, der im raschen Ritt eine Glaskugel nach der andern aus der Luft niederknallt, schießt offenbar in jedem einzelnen Falle rein reflektorisch

nach der mühsam erworbenen Einübung seines Nervensystems, sobald er die Kugel im Korn sieht: aber allen diesen gesonderten und als solchen unwillkürlichen Bewegungen liegt doch die Gesamtabsicht zugrunde. Auch für den Stenographen genügt das einmalige Entschlossensein, um alle reflektorischen Bewegungen des Schreibens nach dem Gehörten auszulösen.

So erweist sich auch dies als ein Spezialfall der allgemeineren Tatsache, daß der Willensimpuls stets nur auf das Ganze des vorgestellten Zweckes gerichtet ist und dabei doch die einzelnen Funktionen, die zur Erfüllung des Zweckes notwendig sind, in Bewegung setzt, ohne sie zu kennen oder für jeden einzelnen Bewegungsbestandteil eines gesonderten Impulses im Bewußtsein zu bedürfen. Wenn ich die Absicht ausführe, einen vor mir liegenden Apfel zu essen, so vollziehe ich der Reihe nach eine Anzahl von zweckmäßigen und zweckmäßig koordinierten Einzelbewegungen meines Arms, meiner Finger, meiner Kaumuskeln u. s. w., von denen ich nicht das geringste weiß und von denen keine einem eigenen bewußten Willensimpulse entspringt. Auch hier genügt der allgemeine Impuls, um die erforderlichen Einzelbewegungen reflektorisch auszulösen. Freilich wissen wir, daß wir in letzter Instanz es auch hier nicht mit etwas fertig Angeborenem, sondern mit etwas Erworbenem zu tun haben. Auch dieser Mechanismus, der sich jetzt in uns „von selbst" abspielt, ist in unseren frühesten Kindertagen, unseres Lebens lernreichster Zeit, von uns durch vielerlei tastende, vorbeigreifende, allmählich sich vervollkommnende Versuche eingeübt worden.

Daher ist es für unsere Frage ganz gleichgültig, wieviel von solchen reflektorisch bezw. sensumotorisch, jedenfalls ohne eigenen bewußten Willensimpuls sich vollziehenden

Einzelhandlungen einer ererbten nervösen Koordination, wieviel dem Erlernen der ersten Lebensmomente und wieviel der späteren Erziehung entstammen. Die Grenzen sind hier flüssig; aber die allgemeine Tatsache bleibt, daß jede der von uns gewollten Handlungen sich durch einen Mechanismus von Leibesbewegungen vollzieht, dessen einzelne Momente nicht in gesonderten Willensimpulsen begründet sind, und daß der bewußte Wille nur auf den Zweck, nicht auf die physiologischen Mittel geht, durch die er verwirklicht wird. Wir haben es glücklicherweise nicht nötig, die Nerven und Muskeln zu kennen, mit denen wir gehen, greifen, essen. Und wo wir für jene durch Bedürfnisse der Zivilisation erforderten künstlichen Handlungen eigne Bewegungskoordinationen im einzelnen erwerben müssen, da verwandelt die Gewohnheit des Lebens das bewußt Eingeübte wieder in ein unwillkürliches Spiel der Kräfte.

So arbeitet unsere Freiheit des Handelns überall mit einem psychophysischen Mechanismus: aber eben deshalb hat sie auch auf der andern Seite an diesem Mechanismus ihre unübersteigliche Grenze. Die Fähigkeit, zu tun, was man will, hört da auf, wo dieser Mechanismus, sei es normaler sei es abnormer Weise, den Dienst versagt, in den er sonst sich fügt.

Die Freiheit des Handelns reicht zunächst offenbar nur soweit, als ich das will, wozu menschliche Kräfte ausreichen. Wenn ich den Mond greifen will, so reicht's eben nicht. Bis zum Ausstrecken der Hände kann ich's bringen, weiter nicht. Es klingt vielleicht wunderlich, daß das als eine Beschränkung der Freiheit des Handelns gelten soll. Aber denken wir nur an den unglücklichen Gelähmten, den Rückenmarkskranken, der die Tasse, die vor ihm steht, ergreifen möchte. Aber es reicht nicht; bis zum Zittern

der Hände bringt er's, weiter nicht. Was ist da für ein Unterschied als der, daß der eine will, was kein Mensch kann, der andere aber, was die Menschen wohl sonst können, er aber nicht? Den Anfang der gewollten Bewegung, soweit er sie ausführen kann, macht der eine so gut wie der andere.

In der Tat hat die Freiheit, zu tun was man will, ihre Schranke ebenso an den besonderen physischen Zuständen des einzelnen, wie an den allgemeinen „Grenzen der Menschheit". Die leiblichen Möglichkeiten und Unmöglichkeiten des Wollens zeigen eine in weite Grenzen eingeschlossene Veränderlichkeit. Je nach Anlage und Übung haben die verschiedenen Menschen in sehr verschiedenem Maße Gewalt über ihren eigenen Körper. Es ist die ideale Aufgabe aller Gymnastik, alles Sports, diese Beherrschung allseitig so hoch als möglich zu steigern. Andrerseits kommen hier auch die Wirkungen einzelner Zustände, insbesondere pathologischer, in Betracht. Bekannt ist die erschreckende Höhe, bis zu welcher die physische Leistungsfähigkeit des Irren bei einseitiger Willensentfaltung gesteigert zu werden vermag: er kann, was er will — freilich nur dies eine — weit über das Maß des Gewöhnlichen hinaus. Bekannt ist ebenso, in wie hohem Grade die Ausführung unserer Willensentschlüsse, mögen sie auf Einzelnes, Einmaliges oder auf Allgemeineres und Dauerndes gerichtet sein, von der gesundheitlichen Lage unseres Körpers abhängt. Insbesondere arbeiten die eingelernten Mechanismen (Schießen, Geigen, Jongleurkünste u. s. w.) um so weniger sicher, je mehr das Nervensystem angegriffen ist. Auch hier lassen sich keine absoluten Grenzen ziehen. Von einer entschiedenen Beeinträchtigung der Freiheit des Handelns werden wir da reden, wo ausgesprochene nervöse

Erkrankung den normalen Gebrauch der Glieder aufhebt. Als völlige Negation der Freiheit des Handelns erscheint hier jener fürchterliche Starrkrampf, worin, wie berichtet wird, der Scheintote bei vollem Bewußtsein vergebens darnach ringt, sich zu bewegen. Aber auch in geringerem Maße ist diese Beeinträchtigung der Freiheit schlimm genug. Wer nicht mehr gehen, nicht greifen, nicht sprechen kann, wem die Glieder auf den Bewegungsantrieb des Willens dahin und dorthin fahren, der besitzt keine volle Freiheit des Handelns. Er tut nicht, was er will. Die Maschine, auf die er angewiesen ist, gehorcht ihm nicht.

Es ist leicht zu zeigen, wie fein hier die Übergänge zwischen dem Normalen und dem Abnormen, zwischen Freiheit und Unfreiheit sind. Schweigen wir — wenigstens jetzt noch — von den Tätigkeiten des Gehirns, die unter diesen Gesichtspunkt fallen könnten, sofern Denken und Wollen an sie gebunden sind: betrachten wir vorerst nur die Bewegung der anderen Glieder, die zur Ausübung unserer Willensimpulse bestimmt sind. Auch von Lähmung und dauernder Erkrankung braucht nicht gleich die Rede zu sein, nicht einmal von solchen Störungen wie der Dysphasie, bei der die Vorstellungen nicht mehr das sonst gewohnte Lautbild bei sich führen. Kommt sie doch in minimaler Form schon im alltäglichen Leben häufig genug da vor, wo wir statt irgend einer sachlichen Bezeichnung das berüchtigte „Dingsda" anwenden. Und überhaupt jedesmal, wenn die Rede stottert und stockt, wenn die Hand zittert — und sie tun es oft, worauf es hier ankommt, aus rein physischer Schwäche —, ist da noch völlig die Fähigkeit zu tun, was wir wollen, die volle Freiheit des Handelns vorhanden? Gerade die Rede ist hier ein außerordentlich lehrreiches Beispiel. Sobald man sich „verspricht", liegt schon eine, wenn auch

minimale, Abnormität in der Funktion des Sprachorgans vor, und jeder, der des Redens gewohnt ist, weiß, wie sehr er von den Zufälligkeiten seiner nervösen Disposition in der Beherrschung dieses Mechanismus abhängig ist. Wie leicht geschieht es, daß man nicht ganz sagt, was man sagen wollte, daß man gar anderes sagt! In allen solchen Fällen — erfolgt da nicht neben dem, was wir wollen, gegen das, was wir wollen, durch unseren eigenen Leib das, was wir nicht wollen? Und geht dabei nicht mit unmerklichen Übergängen die Freiheit unseres Handelns in beschämende Unfreiheit über? Friedrich Vischers „Auch Einer" hat es uns lachenden Mundes genug geklagt.

Doch das ist, was wir alle erfahren. Drückender ist und schmerzlicher die Gewalt, die wir nicht von der Natur der Dinge oder den Launen des eigenen Leibes, sondern von Unseresgleichen erleiden. Denn der Übergang vom Willensimpuls zur Leibesbewegung, in dessen ungehemmtem Verlaufe die Freiheit des Handelns besteht, kann nicht nur im eigenen Organismus, sondern auch durch Eingriffe von außen gehemmt werden, und solche erlebt der Mensch fast ausschließlich vom Menschen. Zu der direktesten und schwersten Beeinträchtigung, ja bis zu fast völliger Aufhebung der Freiheit des Handelns führt hier die unmittelbare Fesselung, welche die Bewegung des ganzen Leibes und der einzelnen Glieder unmöglich macht. Wird sie durch Knebelung des Mundes, d. h. durch Verhinderung des Schreiens und Sprechens vervollständigt, so bringt der physische Zwang annähernd jenen Zustand zuwege, den wir pathologisch als den Starrkrampf des Scheintoten vorfanden. Gelinder, aber immer noch schwer genug ist die Freiheitsentziehung als Einsperrung in der Gefangenschaft, insofern dabei nach Umständen doch immer ein gewisses

Maß der freien Gliederbewegung erhalten bleibt: freilich ist diese verhältnismäßig wertlos gegenüber der Beschränkung der ganzen Persönlichkeit auf einen mehr oder minder engen Raum.

Der Fortfall solchen physischen Zwanges macht den elementaren Bestandteil im bürgerlichen oder sozialen Begriff der Freiheit aus. Sie bedeutet in erster Linie die ungehinderte Bewegung des einzelnen, vermöge deren er, soweit es sein eigener leiblicher Organismus gestattet, tun kann, was er will. Und da dies in der Tat die Voraussetzung, und zwar die äußere und die innere Voraussetzung jeder selbständigen ernsten Lebenstätigkeit ist, so wurde von jeher diese Freiheit als eines der Grundrechte, d. h. der unabwendlichen Anforderungen des Menschen, und ihre Aufhebung oder Beschränkung als schwere Schädigung empfunden. Sie gehört zu den Gütern, die der Mensch im normalen Zustande fast achtlos besitzt und die er um so höher zu schätzen beginnt, sobald er sie verliert oder zu verlieren fürchten muß.

Aber die bürgerliche Unfreiheit besteht nicht nur in dieser direkten Aufhebung der Freiheit des Handelns: dem physischen Zwang, der Fesselung und Einsperrung fügt sie einen psychischen Zwang hinzu, der vielleicht noch quälender ist. Ja, in vielen Fällen besteht das, was man soziale Unfreiheit nennt, weit mehr in diesem seelischen Zwange als in unmittelbarer leiblicher Bindung. Denn aus der auf physischem Zwang beruhenden Aufhebung der Freiheit des Handelns erwächst unabwendbar auch die Unterordnung des Willens unter einen fremden Willen. Und diese gilt als das wesentliche Moment der sozialen Unfreiheit.

Indessen darf diese nicht mehr im eigentlichen Sinne als Beschränkung der Freiheit des Handelns bezeichnet

werden. Der Gefangene „kann" — was seine Freiheit des Handelns anlangt — in seiner Zelle machen, was er will; er kann toben und wüsten, er kann die Nahrung, er kann den Gehorsam gegen jeden Befehl verweigern. Warum tut er es nicht? Weil er nicht darf; weil er weiß, daß die Verletzung des fremden Willens, der die physische Macht über ihn hat, ihm Härteres zuziehen würde. Aus Furcht davor verzichtet er auf den Rest von Freiheit des Handelns, der ihm geblieben ist, und unterwirft sich. Und nicht anders der Sklave, der Leibeigene, der Hörige. Auch er „kann" den Gehorsam aufkündigen, er kann sich vielleicht dem direkten Bereich des Herrnwillens entziehen, er kann tun, was er will. Aber er will nicht. Auch er weiß, daß der soziale Zusammenhang ihn in die Macht des Herrn zu schlimmerer Knechtschaft zurückzwingen würde. Wohl liegt also hier die Tatsache und das Wissen von der Tatsache zugrunde, daß in letzter Instanz der fremde Wille die Macht haben würde, um durch alle Mittel dem Unterworfenen auch die letzte Freiheit des Handelns zu nehmen: aber unmittelbar ist dabei doch nicht die Freiheit des Handelns, sondern die der Wahl beeinträchtigt. Im Stande des psychischen Zwanges entscheidet sich die Furcht zur Unterwerfung unter den fremden Willen.

Dasselbe liegt überall vor, wo Drohung, sei es daß sie physische oder daß sie bürgerliche und sittliche Not in sichere Aussicht stellt, den einen Willen in den Dienst des anderen zwingt. Sie geht im sozialen Leben selten bis zur direkten Beeinträchtigung der Freiheit des Handelns: denn sie vermag die Wahlfreiheit so zu schädigen, daß sie der gröberen Mittel nicht mehr bedarf.

So sehen wir in den Fällen, wo man rechtlich von einer Beeinträchtigung der Willensfreiheit redet, den

äußeren Zwang in den inneren mit schwer zu bestimmenden Grenzen übergehen, und der Beschränkung der Freiheit des Handelns sich fast unmerklich eine Beschränkung der Freiheit der Wahl unterschieben. In diesem Sinne können wir uns klar machen, daß die bürgerliche Gesellschaft den breiten Spielraum, den sie der psychophysischen Freiheit des Handelns für gewöhnlich gewährt und gewähren muß, nur deshalb ertragen kann, weil sie ihn durch die kräftigste Beschränkung der Wahlfreiheit fortwährend einengt. Sie verzichtet auf den physischen Zwang, weil sie meist mit dem moralischen auskommt, und sie greift zu jenem sofort, wenn dieser seine Wirkung versagt.

Wohl besitzen wir deshalb normalerweise alle die Freiheit des Handelns. Wir können tun, was wir wollen. Nichts hindert uns, wenn unsere physiologischen Funktionen in Ordnung sind, unsern Willensimpuls in Leibesaktion umzusetzen. Aber der Zusammenhang des Gesellschaftslebens beengt um so mehr unser Wollen: durch tausendfache Vermittlungen verhindert er uns zu wollen, was wir ohne ihn wollen würden. Er legt seine schwere Hand nicht auf die Freiheit des Handelns, sondern auf die der Wahl; er läßt die Zügel des physischen Zwanges locker, um uns an dem der inneren Nötigung um so fester zu halten. Je reifer die Gesellschaft wird, um so sicherer setzt sie den moralischen Zwang an die Stelle des physischen. Sie umgibt schon den inneren Prozeß des wählenden Willens mit so starken Schranken, daß sie zum Eingriff in die Freiheit des Handelns nur in Ausnahmefällen zu greifen braucht. Sie läßt die natürliche Freiheit des handelnden Willens physisch unangetastet, solange sie die Macht hat, den wählenden geistig zu beherrschen.

Dritte Vorlesung.

Die Freiheit des Wählens.

Der soziale Begriff der Freiheit, als der Abwesenheit von äußerem Zwange, hat uns von selbst zur Betrachtung der Wahlfreiheit hinübergeführt, indem sich zeigte, daß dabei die Beeinträchtigung der Freiheit des Handelns eine solche der Freiheit des Wählens mit sich bringt, und daß dies unter Umständen das bedeutsamere Moment bildet, so sehr auch bei dem psychischen Zwang das Bewußtsein von der physischen Übermacht des fremden Willens stets im Hintergrunde steht. Um uns nun über das besondere Wesen der Wahlfreiheit zu verständigen, empfiehlt es sich zunächst, an möglichst einfachen Beispielen uns darauf zu besinnen, was eigentlich im Innern vorgeht, wenn wir „wählen".

Bei den vorläufigen Erörterungen wurde erwähnt, die Wahl bestehe in einer gegenseitigen Hemmung von Begehrungen. Ihr einfachster Fall ist somit der Wettstreit zwischen zwei verschiedenen Begierden. Dieser jedoch wird nur dann eintreten, wenn die beiden Handlungen, in die jede der beiden Begierden, sofern sie allein vorhanden wäre — im einfachsten Fall als sensumotorischer Prozeß — überspringen würde, miteinander in dem Sinne in Widerspruch stehen, daß sie nicht gleichzeitig ausgeführt werden können. Als Begierden an sich, als Wünsche, können viele

Motive nebeneinander bestehen. Ihr Widerstreit wird aktuell erst in der Beeinflussung des Handelns. Es hemmen sich also im eigensten Sinne zuletzt nicht die Begierden, sondern die ihnen entsprechenden Willensimpulse.

Insofern steht auch die Wahl, obwohl an sich ein rein innerer Prozeß, im genauesten Zusammenhange mit dem psychophysischen Vorgange des Handelns. Sie tritt nur da, aber sie tritt auch immer da ein, wo gleichzeitig verschiedenes Wollen nicht in gleichzeitig verschiedenes Handeln übergehen kann. Wir entgehen ihr, sobald wir mit einer Handlung beide Wünsche befriedigen können oder sobald sich die Möglichkeit zeigt, „das eine zu tun, ohne das andere zu lassen". Aber wenn das letztere in der großen Mehrzahl der Fälle sich nur dadurch erreichen läßt, daß wir erst das eine und dann das andere tun, so ist auch in diesem günstigsten Falle eine Wahlentscheidung darüber unumgänglich, welche von beiden Begierden zuerst befriedigt werden soll.

Setzen wir uns z. B. in die Lage eines Knaben, der, hungrig aus der Schule heimgekehrt, im Begriffe ist über das bereit stehende Mahl herzufallen, und in diesem Augenblicke ans Fenster gerufen wird, um schnell vorüberziehende Soldaten zu sehen: wenn er ißt, kann er nicht schauen, wenn er schaut, kann er nicht essen. Hunger und Neugier streiten um sein Handeln. Ist der Hunger sehr groß, so läßt er Soldaten Soldaten sein und ißt drauf los; überwiegt die Schaulust, so läßt er das Essen kalt werden. Eines von beiden muß er wählen.

Wenn er nun, sei es auch noch so kurze Zeit, schwankt, was er tun soll, so hat er dabei zunächst ein Gefühl der Freiheit: ich kann essen oder ans Fenster gehen. Es steht bei mir, was ich wählen will. Dies Gefühl bezieht sich

also offenbar darauf, daß ihn nichts hindert, das eine oder das andere auszuführen. Das Essen ist da, er kann zugreifen; der Weg zum Fenster ist frei, er kann hinlaufen. Weder Äußeres noch leibliche Indisposition steht ihm im Wege.

Dies Gefühl der Freiheit also, mit dem man in die Tätigkeit des Wählens eintritt, bezieht sich eigentlich auf die Freiheit des Handelns, auf das Wissen, daß nichts mich hindert, jede der möglichen Handlungen auszuführen, wenn ich mich dafür entscheide. Wüßte ich, daß ich an der einen der beiden Handlungen oder gar an beiden, durch physische Gewalt gehindert wäre, so hätte ich eben keine Wahl. Jede Wahl setzt somit die Freiheit des Handelns, d. h. die Fähigkeit, zu tun, was man wählt, voraus: und wo diese fehlt, da ist nicht eigentlich die Wahlfreiheit beeinträchtigt, sondern da verliert die Wahl ihre Zweckbedeutung. Wenn ein solcher Zustand z. B. von dem Gelähmten oder dem Gefesselten schmerzhaft gefühlt wird, so muß er dies nicht als Beschränkung seiner Wahlfreiheit bezeichnen. Denn wünschen kann er noch immer das eine wie das andere: nur dem einen der Wünsche, oder auch beiden, ist die Ausführung versagt. Er kann nicht, was er vermöge seiner Wahl tun möchte; aber das Wählen, die Bevorzugung des einen Wollens vor dem andern, ist ihm unbenommen. Wer daher über Beeinträchtigung seiner Wahlfreiheit aus dem Grunde klagen wollte, weil er auf irgend eine Weise außer Stande gesetzt ist, dem gewählten Motive das zweckmäßige Handeln folgen zu lassen, der sollte richtiger nur von einer Beeinträchtigung seiner Freiheit des Handelns reden.

Allein selbst da, wo beide Möglichkeiten des Handelns an sich unbeeinträchtigt vorliegen, tritt neben das Gefühl der Freiheit stets auch ein Gefühl der Unfreiheit. Denn

der Wählende wünscht nicht nur den Inhalt beider miteinander in Konflikt tretenden Begierden, sondern er möchte auch beide zugleich in Aktion treten lassen: und daß er dies nicht kann, daß die Impulse sich gegenseitig hemmen, das empfindet er als eine Zwangslage und als eine Beeinträchtigung seiner „Freiheit“. Indessen ist klar, daß auch nach dieser Seite das Gefühl nicht auf die Freiheit des Wählens, sondern auf die des Handelns und dessen Beschränkung bezogen ist. Jedenfalls aber erscheint danach der Gefühlszustand der Wahl als ein eigenartig gemischter. Daß man wählen kann, ist ein Lustgefühl der Freiheit — daß man wählen muß, ist ein Unlustgefühl der Unfreiheit.

Was ist nun das Ergebnis der Wahl selbst? In dem einfachen Fall, den wir als Beispiel genommen haben, hängt die Entscheidung offenbar lediglich davon ab, welche der beiden Begierden im Augenblick stärker ist, der Hunger oder die Neugierde. Darüber läßt das unbefangene Bewußtsein uns ganz und gar keinen Zweifel. Wo zwei Begierden allein im Gegensatz gegeneinander tätig sind, vorausgesetzt, daß alle Nebengedanken und Nebenmotive als ausgeschlossen gelten dürfen, da versteht es sich ganz von selbst, daß die Wahl für das stärkere Motiv ausfällt: für das stärkere allein, wenn beide sich in ihren Handlungen völlig ausschließen, für das stärkere zuerst, wenn es möglich erscheint, beide nacheinander zu befriedigen.

Die axiomatische Selbstverständlichkeit dieses Verhältnisses geht soweit, daß wir darnach allein zu entscheiden vermögen, welches von zwei Motiven, die so aufeinander isoliert wirken, das stärkere sei. Denn von den Intensitätsunterschieden zweier Begehrungen wissen wir eben nur vermöge der entscheidenden Macht, welche die eine oder die

andere in der Wahl, d. h. im Verhältnis zueinander oder zu andern Motiven, auszuüben imstande ist. Dies Merkmal allein macht den Sinn einer Behauptung von verschiedener Intensität der Motive aus: und eine solche Behauptung kann sich deshalb wiederum nur auf die Erfahrung einer Wahlentscheidung und, abgesehen von besonderen Fällen, nie auf Überlegungen a priori gründen. Die Intensität psychischer Größen ist überhaupt nicht meßbar; daher kann nicht diejenige einer einzelnen für sich allein absolut bestimmt werden, sondern es sind nur die verschiedenen unter sich relativ vergleichbar, aber auch dabei, wie nebenbei bemerkt sein mag, nicht durch numerische Verhältnisse, wie es bei den Größen der äußeren Wahrnehmung direkt oder indirekt möglich ist. Solche Vergleichbarkeit aber ist bei seelischen Zuständen eine Sache unmittelbarer Erfahrung, und diese besteht, wo es sich um die Intensitätsverschiedenheit von Motiven handelt, eben einzig und allein in dem Ausfall der Wahl. Nur wo es sich um gleichartige, d. h. in ihren Gegenständen quantitativ oder qualitativ vergleichbare Begehrungen handelt, ist der Ausfall der Wahl, d. h. die Intensitätsverschiedenheit der Motive, vorherzusehen. Daß der Hungrige die größere von zwei Schüsseln gleicher Speise, daß er bei gleicher Quantität die kräftigere oder besser schmeckende vorziehen wird, ist a priori zu wissen. Ob aber sein Hunger oder seine Schaulust größer ist, das muß sogar er selbst erst *erleben*, indem er gegebenenfalls zwischen beiden wählt. Er weiß nur, daß er großen Hunger hat und daß er gerne schauen möchte: was er aber *mehr* will, das kann er selber erst sagen, wenn er zwischen beiden gewählt hat.

So wissen wir also von der relativen Stärke unserer Motive erst durch die Wahlentscheidung, die wir selbst

treffen, die Selbsterfahrung des Wählens. Da seien zwei Menschen, die mir beide höchst wertvoll sind; ich kann nicht sagen, wen ich von beiden lieber habe als den andern: und nun mag ich in die Lage kommen, für einen von beiden, z. B. bei gemeinsamer Lebensgefahr, mich entscheiden zu müssen: sobald mich da der unmittelbare Impuls mit voller Sicherheit nach einer bestimmten Seite treibt, erkenne ich daraus, auf welcher Seite meine Neigung größer ist. In dieser Weise belehren uns unsere eigenen Wahlentscheidungen erst darüber, welche Stärkeabstufungen zwischen unseren Motiven obwalten. Heiße Liebe hegt der Mann zum Vaterlande, ebenso heiße zur Familie: welche stärker ist, offenbart sich ihm selbst erst, wenn er in schwerem Konflikt zwischen beiden zu wählen hat. Vorher kann man darüber nur insofern etwas aussagen, als man sich mit der Phantasie in solchen Konflikt hineinzusetzen vermag. Aber es ist sattsam bekannt, wie leicht man sich bei diesem Versuche täuschen kann, wie oft man im Falle des wirklichen Konfliktes zu eigener Verwunderung eine andere Entscheidung seines wählenden Willens erlebt, als man erwartet hatte. Man braucht diese Tatsache deshalb nicht so auszudrücken, daß die Wahlentscheidung erst das Vorhandensein von unbewußten Motiven ans Licht bringe: das, was man vorher nicht wußte, waren nicht die Motive selbst, sondern das Verhältnis ihrer Stärke. Eben deshalb gilt es ja, daß der Mensch keines Wollens sicher ist, das er nicht im Kampfe und in der Versuchung erprobt hat.

Das einzig sichere Kriterium also für die Stärke eines Motivs ist die Erfahrung von der mehr oder minder entscheidenden Kraft, welche es bei einer wirklichen Wahlentscheidung geltend macht: und wenn wir nach der Definition der Intensitätsverschiedenheit von Begehrungen fragen,

so ist keine andere Antwort als: diejenige ist die stärkere, für die sich der Wille bei der Wahl entscheidet.

Sonach gilt ex definitione der bekannte Satz: die Wahl folgt jedesmal dem stärkeren Wollen. Ein Satz also, der gar keine große und besondere Erkenntnis zu sein beanspruchen darf, sondern im wesentlichen eine Tautologie enthält. Es ist wichtig, dies hervorzuheben. Könnte das Moment der Intensität an den Willensfunktionen durch irgendwelche andere, wohl gar der Messung fähigen Merkmale bestimmt werden, so wäre die Behauptung, daß jede Wahl durch das stärkere Motiv bedingt ist, ein synthetischer und deshalb beweisbenötigter Satz. Ist aber die Intensität des Wollens nur durch den Ausschlag bei der Wahl zu definieren, so haben wir in jenem Satze eine analytische Wahrheit und damit eine unumstößliche Grundlage für unsere fernere Untersuchung über das, was man Freiheit der Wahl nennen darf und muß. Es ist damit einfach die Tatsache konstatiert, daß die Behauptung verschiedener Stärke von Begehrungen nur den Sinn hat, daß diejenige die stärkere heißt, für welche die Wahl entscheidet.

Demgemäß nun spricht man von verhältnismäßig großen Intensitätsverschiedenheiten der Motive da, wo die Wahl sich leicht und gleichsam von selbst, d. h. ohne Schwanken, vollzieht. Dasjenige, wofür man sich sofort und ohne Besinnen entscheidet, begehrt man offenbar sehr viel stärker als das andere, das damit konkurrierte. Bei einer solchen „glatten" und „zweifellosen" Wahl kommt nun das Unlustgefühl des Wählenmüssens viel weniger zur Geltung als das Lustgefühl der Freiheit: man freut sich, tun zu können, was man energisch begehrt. Je geringer dagegen die Intensitätsverschiedenheit der Motive wird, um so schwerer wird die Wahl. Ihre Schwierigkeit besteht

darin, daß die antagonistischen Begierden sich immer wieder gegenseitig hemmen und verdrängen, so daß man nicht zur Entscheidung kommen kann. Je länger das dauert, um so mehr „wird die Wahl zur Qual“. Das Unlustgefühl des Wählenmüssens tritt überwiegend in den Vordergrund, und selbst wenn man schließlich gewählt hat, mag man sich der Freiheit des Wählenkönnens nicht recht freuen. Denn das unbefriedigte Gegenbegehren besteht dann noch in einer Stärke fort, die der Befriedigung über den erfüllten Wunsch leicht das Gleichgewicht hält. Es ist ja eine bekannte Tatsache, daß die Unlust der nicht gesättigten Begierde verhältnismäßig größer ist als die Lust der gesättigten.

In solchen Zuständen des Schwankens, namentlich falls sie längere Zeit dauern, empfindet man es wohl als eine Erlösung, wenn man durch irgend einen äußeren Zwang der Wahl enthoben wird. Der Erzieher wird oft in der Lage sein, in dieser Weise dem Kinde, in welchem die Motive streiten, zu Hilfe zu kommen. Es gibt auch Fälle, wo der Mensch in der Hoffnung auf eine solche Nötigung die Entscheidung solange wie möglich hinausschiebt. Namentlich geschieht das bei verwickelten Verhältnissen unter dem Nebenmotiv der moralischen Feigheit, die sich der Verantwortung möglichst zu entziehen sucht. Anderseits kann in dem Zögern und Schwanken die Qual der Wahl so groß werden, daß dies Unlustgefühl selbst wieder zu dem Motiv wird, den unangenehmen Zustand endlich loszuwerden. Dann „gibt der Mensch sich einen Stoß“, er zwingt sich zur Entscheidung.

Alle diese vielfach abgestuften Verhältnisse hängen offenbar in jedem besonderen Falle nicht nur von dem Grade der Stärkedifferenz zwischen den Motiven, sondern auch von Temperamentsunterschieden der Menschen ab: in dieser

Hinsicht werden sie uns später wieder begegnen. Hier interessiert uns vielmehr die Frage, worauf die Betrachtung dieser Mannigfaltigkeiten von selbst und unweigerlich führt: was wird aus der Wahl, wenn die beiden Möglichkeiten, zwischen denen zu entscheiden ist, vollkommen gleichwertig, die beiden Begehrungen ganz gleich stark sind?

Eine unvermeidliche prinzipielle Frage, die oft gestellt und viel diskutiert worden ist und an die sich zahllose Mißverständnisse angeknüpft haben. Seien wir vorsichtig! Wenn man die Frage rein begrifflich nach der vorhin aufgestellten Definition der Motivstärke entscheidet, so kann die Antwort nur lauten: zwischen vollkommen gleich starken Motiven ist eine Wahlentscheidung unmöglich. Denn träte eine solche ein, so wäre ja eben damit ex definitione das gewählte Motiv als das stärkere erwiesen. Zu dem gleichen Ergebnis gelangt die Überlegung, wenn sie von der Beobachtung jener Abstufungen in der Schnelligkeit und Sicherheit des Wählens ausgeht. Es zeigte sich, daß die Wahl um so schwieriger wurde und demgemäß um so länger dauerte, je geringer die Differenz der Motivstärke war: sollte sie nicht unmöglich werden, wenn diese Differenz aufhört? Dasselbe besagt das Gleichnis, das man früh — seit Platon — auf die Sache angewendet und immer wiederholt hat: so wenig wie die Wage einen Ausschlag gibt, wenn sie auf beiden Schalen gleich belastet ist, so wenig ist eine Wahlentscheidung zwischen völlig gleichen Motiven möglich.

Das leuchtet a priori ein. Aber was sagt die Erfahrung dazu? Bestätigt sie das Gleichnis oder läßt sie vielleicht unter Umständen den wählenden Willen als eine „falsche" Wage erscheinen, die trotz beiderseitig gleicher Belastung doch einen Ausschlag gibt? Wäre das der Fall, so hätten wir eine motivlose Wahlentscheidung, eine Wahl

zwischen Möglichkeiten, bei denen keine Differenz des Motivwertes oder der Stärke des Begehrens als Ursache waltete. Einen solchen Vorgang, oder das Vermögen dazu, hat man deshalb das liberum arbitrium indifferentiae genannt.

Gibt es eine solche motivlose Wahl? Es ist klar, daß die Erfahrung auf die so gestellte Frage direkt keine Antwort geben kann. Denn man müßte für die Beobachtung oder das Experiment dazu eine Lage ausfindig machen, in der man das Verhalten des Willens unter dem Einfluß zweier gleich starker und unvereinbarer Motive feststellen könnte. Aber woher wüßte man denn von dieser gleichen Stärke der Motive? Der Definition nach immer nur aus der Art, wie sie im Verhältnis zueinander die Wahlentscheidung bestimmen, d. h. in diesem Falle dadurch, daß die Entscheidung unmöglich sein würde. Damit also drehen wir uns im Kreise. Da es unmöglich ist und keinen Sinn hat, die Stärke eines Motives absolut bestimmen zu wollen, weil es an jedem allgemeinen und eindeutigen Maßstabe dazu fehlt, so ist es dem Wesen der Sache nach ausgeschlossen, daß die Erfahrung je darüber Auskunft gäbe, was geschieht, wenn zwischen zwei Motiven von positiv gleicher Intensität gewählt werden soll.

Deshalb kann die Erfahrung auf unsere Frage nur dann eine Antwort geben, wenn man sich von der Gleichwertigkeit der Möglichkeiten, zwischen denen zu wählen ist, aus negativen Gründen versichert halten kann, d. h. wenn man feststellen kann, daß für den Wählenden auch nicht das geringste Motiv ausdenkbar ist, die eine Möglichkeit vor der andern zu bevorzugen. Sollte er in solchem Falle doch die Wahl entscheiden, dann müßte man, so scheint es, die Tatsache einer motivlosen Wahl zugestehen.

Ein solcher Ausschluß von Motiven für die Bevorzugung zwischen verschiedenen Möglichkeiten wird nun niemals zu erreichen sein, wenn es sich um die Konkurrenz primärer Begierden handelt: er erscheint nur da als möglich, wo ein und derselbe Zweck durch verschiedene Mittel erreicht werden kann, die zu seiner Herbeiführung gleich zweckmäßig sind und bei denen der Wählende gar kein Motiv hat und haben kann, das eine vor dem andern zu bevorzugen. Solche Möglichkeiten sind dann im eigentlichen Sinne als indifferent oder als „gleich-gültig" zu bezeichnen: und wenn zwischen solchen dennoch wirklich eine Wahl stattfände, so geschähe sie offenbar ohne zureichenden Grund, sozusagen nach dem principium rationis deficientis, und erwiese die Realität eines liberum arbitrium indifferentiae.

Und hier scheint sich nun in der Tat ein weites Gebiet motivloser Wahlentscheidungen zu eröffnen, bei denen erfahrungsmäßig geschieht, was nach den begrifflichen Voraussetzungen für unmöglich zu halten war. Ich komme beim Spaziergang an ein rundes Rasenstück, das ich, wenn ich weiter will, rechts oder links umgehen muß; ich kann beide Richtungen einschlagen, aber bei vollkommen symmetrischer, in jeder Hinsicht gleicher Anlage habe ich weder einen praktischen noch einen ästhetischen Grund, die eine oder die andere zu bevorzugen — und ich gehe nach links! Solche „motivlose Wahl" kann sich auch auf viel mehr als nur zwei Möglichkeiten erstrecken. Ich kaufe ein Lotterielos und ziehe es „mit freier Wahl" aus einem ausgebreiteten Fächer. Man verlangt von mir, beispielsweise irgend eine dreizifferige Zahl zu nennen, und ich sage flugs 457, während ich ebensogut noch 899 andere solcher Zahlen hätte „auswählen" können.

Wie kommt man nun zu solcher Wahl? Sie scheint tatsächlich motivlos. Denn wir können absolut nicht nur nicht angeben, sondern meist auch gar nicht ausdenken, weshalb wir das eine oder das andere gewählt haben. Deshalb genügt auch zur Erklärung der Sache nicht der Rückgriff auf Vorstellungen oder Motive von „unendlich kleiner" Bewußtseinsstärke, auf die von Leibniz so genannten petites perceptions, welche in der heutigen psychologischen Theorie unbewußte Vorstellungen oder Motive heißen. In solchen Fällen, wie bei der Wahl zwischen zwei Wegen, kann man vielleicht noch sagen, daß beide doch niemals vollständig gleich sind und daß deshalb irgend eine kleine Differenz zwischen beiden Bildern schließlich den Ausschlag gegeben habe. Das kann man sagen, aber man kann es nicht beweisen. Denn wie etwas, wovon ich gar nichts weiß, meinen Willen bestimmen soll, davon kann ich mir nicht die geringste Vorstellung machen. Allein völlig ausgeschlossen ist eine solche Erklärung da, wo man sich deutlich machen kann, daß die unendlich kleinen Differenzen, selbst wenn sie als unbewußte Vorstellungen vorhanden sind, doch nicht als unbewußte Motive wirksam sein können — eben weil sie völlig gleichgültig, ohne jeden besonderen Motivwert sind. Die Lotterielose, deren Nummer ich ja nicht einmal sehe, sind völlig gleiche Blätter, die für mich im Momente des Ziehens nur durch ihre Lage unterschieden sind, und diese ist für meine Wahl absolut irrelevant. Ebenso völlig gleich sind mir alle die beispielsweise zu nennenden Zahlen — es sei denn, daß irgend eine davon durch eine Assoziation für mich indirekt eine Bedeutung bekommen hat. Wähle ich sie aber deshalb, so weiß ich auch warum, und so ist die Entscheidung nicht mehr ohne Grund.

Es gelingt also nicht, die scheinbar motivlose Wahl durch unbewußte Motive zu erklären; wenigstens gibt es Fälle, die auch bei Annahme dieser Hypothese unbegreiflich bleiben. Weit besser dagegen kommen wir aus, wenn wir Entscheidungen dieser Art zu den Leistungen des psycho-physischen Mechanismus rechnen, die bei der Verwirklichung aller Absichten im Spiel sind. In den erwähnten Fällen handelt es sich ja immer um gleichwertige oder eigentlich gleichunwertige, indifferente Mittel für denselben Zweck. Wir können daher etwas Ähnliches schon bei jeder einfachen Zweckbewegung aufweisen. Wenn ich etwa ein Hühnerei greifen will, so kann das mit zwei oder drei oder vier Fingern, auch mit der ganzen Hand geschehen. Es steht mir frei, wenn ich irgend ein Interesse daran haben sollte, jede dieser Arten des Greifens zu wählen. Für gewöhnlich aber kommt es eben nicht zu solcher Wahl, sondern ich überlasse es dem Mechanismus des Greifens, weil es mir ganz und gar gleichgültig ist, wie der Gegenstand gegriffen wird. Der besondere Griff also, der im einzelnen Falle wirklich ausgeführt wird, hat nicht seinen Grund im wählenden Bewußtsein, wohl aber seine Ursachen in dem physiologischen Mechanismus: sie bestehen teils in den vorhergehenden Lagen und Bewegungen der greifenden Hand und ihrer Finger, teils in deren Bau und ihren funktionellen Gewohnheiten.

Prinzipiell nun genau dasselbe spielt sich bei dem Spaziergänger ab, der um das runde Beet links herum geht. Sein ganzes Gehen ist eine freiwillige Gesamtbewegung, deren einzelne Teilfunktionen sich reflektorisch und sensumotorisch ohne neue besondere Willensimpulse entwickeln. So ist es ja auch z. B. schon bei jedem Ausweichen, etwa vor einem Stein, der im Wege liegt, der

Fall. In dem Augenblicke der Entscheidung über die Richtung geben nun wiederum die Stellung und der noch wirksame Bewegungsantrieb im Zusammenhange mit dem Bau und den funktionellen Gewohnheiten eine vollkommen genügende Indikation zum Einschlagen der bestimmten Richtung. Dieser Mechanismus spielt weiter, wenn der wählende Wille keinen Grund hat, einzugreifen. Auch in diesem Fall hat somit die Entscheidung ihre Ursache in dem Spiel des physiologischen Mechanismus, aber keinen Grund im wählenden Bewußtsein. Ähnlich erklärt sich mutatis mutandis die „Wahl" des Lotterieloses.

Was also in solchen Fällen wirklich vorgeht, ist gar keine Wahlentscheidung im eigentlichen Sinne des Wortes, sondern vielmehr ein Verzicht auf die Wahl, wodurch die Entscheidung dem Spiel des Mechanismus überlassen wird. Da sie uns gleichgültig ist, so lassen wir's drauf ankommen, wie sie ausfallen wird, und wo ein solcher Mechanismus nicht spielt, da rufen wir ihn vielleicht zur Entscheidung selbst hervor. Im Groben tun wir ja dasselbe, wenn wir die Wahl irgend einem andern überlassen, oder wenn wir es miteinander „ausknobeln" oder „an den Knöpfen abzählen". Wenn wir uns genau ausdrücken wollen, so hat in allen diesen Fällen zwar eine Wahl, aber eine unentschiedene, und keine Wahlentscheidung stattgefunden; wir dürfen nicht im eigentlichen Sinne des Wortes sagen, daß wir die eine der Möglichkeiten gewählt haben. Nicht ein aktives Bestimmen, sondern ein passives Geschehenlassen liegt vor.

Es fragt sich, ob dieselbe Erklärung auch da zutrifft, wo es sich nicht eigentlich um leibliche Bewegungen handelt, also etwa bei jener Wahl des Zahlenbeispiels. Prüfen wir genau, was dabei in uns vorgeht, so stoßen wir ebenfalls

auf keine aktive Bestimmung, sondern wir lassen uns das Beispiel einfach einfallen. Der Mechanismus also, dem wir die Entscheidung in diesem Falle überlassen, ist der psychische Mechanismus der Assoziation. Zwar werden wir dabei äußerst selten genau den Weg erkennen oder erdenken können, auf dem dieser Mechanismus im einzelnen Falle dazu führt, daß uns gerade diese besondere Zahl einfällt: aber ebenso selten wird die Erklärung auch bei jenen physiologischen Mechanismen mit konkreter Exaktheit erfolgen können. Es genügt vielmehr in beiden Fällen, wenn wir die allgemeinen Bedingungen dafür aufzuweisen imstande sind. Und das ist nun in der Tat auch bei dem psychischen Mechanismus der Fall. Schon das sogenannte „unbeherrschte Spiel der Vorstellungen" zeigt die Erscheinung der „frei steigenden" Vorstellungen, bei denen die Ursache, weshalb gerade sie zu dieser Zeit ins Bewußtsein eintreten, sich der inneren Erfahrung entzieht und nur sehr selten durch Assoziationskombination konkret rekonstruiert werden kann. Ebenso zeigt sich ferner bei der erinnernden oder überlegenden Besinnung, der absichtlichen Reproduktion und Kombination, daß die Absicht eine Vorstellungsbewegung einleitet, deren Zweck dem Bewußtsein bekannt ist, während es darauf warten muß, daß ihm die erforderlichen Zwischenglieder wiederum „einfallen". So wenig aber, als wir wissen, wie wir es machen, daß wir die Hand ausstrecken, um das Ei zu greifen, so wenig wissen wir, wie wir es machen, daß uns zu dem historischen Ereignis die gesuchte Jahreszahl, oder zu der geometrischen Aufgabe die passende Hilfskonstruktion einfällt. Die Analogie zwischen dem psychophysischen und dem rein psychischen Mechanismus in ihrem Verhältnis zur bewußten Absicht ist vollständig. In allen Fällen löst die Absicht

eine Reihe von Vorgängen aus, die sich automatisch abspielen und bei normalen Verhältnissen zu dem gewollten Ziele führen. Diesen Tatsachenzusammenhängen fügt es sich vollkommen begreiflich ein, daß, wenn der Wille nichts weiter als irgend eine beliebige dreistellige Zahl verlangt, der dadurch erregte und auf ein begrenztes Gebiet von Möglichkeiten geleitete Vorstellungsmechanismus zu einer Erfüllung der Absicht führt, für die zwar in ihm die zureichende Ursache, aber in der Absicht allein kein zureichender Grund vorhanden ist. Auch hier also wird nicht eigentlich gewählt, sondern die Entscheidung dem Mechanismus der Assoziation und Reproduktion überlassen.

Darnach ist also der Ausdruck „motivlose Wahl" zweideutig und irreführend, weshalb man ihn vermeiden sollte. Jedenfalls ist eine motivlose Wahlentscheidung auch in der Erfahrung nicht aufzuweisen. Wo sie scheinbar vorlag, war der wirkliche Tatbestand immer der, daß der Wille, eben weil er kein entscheidendes Motiv hatte, unentschieden blieb und die Entscheidung einem Mechanismus, sei es dem psychophysischen, sei es dem psychischen, überließ. Daß es sich so verhält, wird auch dadurch bestätigt, daß dieser Wille, der die Entscheidung einem Mechanismus anheimgegeben hat, sich stets vorbehält, sie zu korrigieren, sobald er nachträglich merkt, daß er doch ein Motiv für die Bevorzugung der einen oder für die Ablehnung der andern Möglichkeit hat. Namentlich das letztere kommt meist so zustande, daß erst, wenn die Entscheidung im Begriffe ist wirklich zu werden, die Aufmerksamkeit sich ihr genauer und kritischer zuwendet. Häufig aber geschieht auch die Ablehnung nur aus dem Trotz des „nun gerade nicht", aus dem Freiheitsgefühl, aus dem Bedürfnis, sich selbst oder andern zu zeigen: ich

kann tun, was ich will. Damit ist dann ausdrücklich zugestanden, daß es nicht der wählende Wille war, der vorher die Entscheidung für dasjenige getroffen hat, was er jetzt ablehnt. Freilich verfällt dieser Trotz, der dann unter den übrigen gleichgültigen Möglichkeiten wieder irgend eine beliebige schnell zu wählen meint, leicht wieder irgend einem anderen Mechanismus. Weiterhin kommt das Fortbestehen des motivierten Wählens auch in den Begrenzungen zutage, auf die man unter Umständen den Mechanismus beschränkt. Gesetzt z. B. jene Aufforderung, irgend eine dreistellige Zahl anzugeben, erginge im Zusammenhange mathematischer Erörterungen, so würde man Zahlen wie 100 oder 999 oder 123 und ähnliche möglichst vermeiden, weil zu befürchten wäre, daß sie wegen ihrer auffallenden Besonderheit sich zu Beispielen weniger gut eignen würden. Die Wahl fiele lieber auf einen ganz indifferenten Fall, wie uns vorhin eben 457 einfiel. Doch ist klar, daß derartige Grenzen sehr unbestimmt sind, und es geht daraus von neuem hervor, mit wie feinen und unaussagbaren Übergängen in unserm ganzen Willensleben das Absichtsvolle und das Automatische miteinander verflochten sind.

Ein liberum arbitrium indifferentiae also im Sinne einer motivlosen Wahlentscheidung gibt es nicht. Will man dagegen unter dieser Bezeichnung das Vermögen verstehen, im Falle des Mangels zureichender Motive auf die Wahl zu verzichten und die Entscheidung irgend einem Mechanismus, einer automatischen Leibesbewegung oder einem Einfall zu überlassen, so entspricht dieser Begriff des liberum arbitrium indifferentiae nicht nur den Tatsachen, sondern auch den Definitionen der Wahl und der Motivstärke. Und wenn man das Wahlfreiheit nennen will (was freilich nach unserer Auffassung der Sache wenig

zutreffend ist), so haben wir diese Wahlfreiheit zweifellos alle. Freilich wenden wir sie nicht alle gleichmäßig an. Es gibt Menschen, bei denen das Gleichgültige einen großen Raum einnimmt, die so ungern wie möglich selbst entscheiden und deshalb auch nicht nach den Differenzen suchen, die für sie Motive der Wahlentscheidung werden könnten: und es gibt andere, die immer selbst entscheiden wollen und eifrig die Möglichkeiten durchforschen, um Bestimmungsgründe für eigene Wahl ausfindig zu machen. Und die letzteren tun das gerade, um durch solches Wählen ihre Freiheit zu betätigen und zu erweisen; ja, sie gehen unter Umständen sogar so weit, daß sie, um ihre Freiheit zu wahren, wenn es irgend angeht, lieber gar nichts tun, als etwas, wozu sie keinen zureichenden Grund haben. Darnach scheint es eben doch, als ob die Sorte Wahlfreiheit, die sich in jenem liberum arbitrium indifferentiae darstellt, das Wesen der Freiheit des Wählens noch lange nicht erschöpfe.

Jedenfalls hat sich ergeben, daß der aus den Begriffen gefolgerte Satz, wonach zwischen vollkommen gleich starken Motiven eine Wahlentscheidung unmöglich ist, durch die Erfahrung nicht nur nicht widerlegt, sondern bestätigt wird. Gleichgültigen Möglichkeiten gegenüber tritt eine Wahlentscheidung tatsächlich nicht ein. Aber es ist auch nicht zu befürchten, daß bei solcher unentschiedenen Ratlosigkeit des Willens gar nichts geschehe. Vielmehr zeigt sich, daß in diesem Fall für ihn die Mechanismen eintreten, die leiblichen und die seelischen, die er selbst in Bewegung gesetzt hat. Sie führen mit automatischer Sicherheit die Entscheidung herbei — falls nicht der Wille in eigensinniger Behauptung seiner „Freiheit" sich jeder Entscheidung, die er nicht selbst getroffen, widersetzt.

In der Geschichte des Problems der Willensfreiheit geht ein mythisches Tier um. Sein Ursprung ist unbekannt, denn in den Schriften des Scholastikers, nach welchem es heißt — Johannes Buridan — findet es sich nicht. Aber in der Literatur spukt diese Erscheinung oft, immer in derselben Lage. Ein Esel ist's, der zwischen zwei gleich weit entfernten, gleich großen, gleich duftigen Heubündeln steht und hungert — hungert, weil er kein Motiv hat, das eine Bündel vor dem andern anzubeißen. Nun, in solcher Lage zu verhungern, das mag wohl das Schicksal des metaphysischen Esels sein: der wirkliche Esel ist klüger — er frißt alle beide, eins um das andere.

Vierte Vorlesung.

Die Freiheit des Wählens.

(Fortsetzung).

Die Betrachtung der einfachsten Vorgänge der Wahl hat uns auf das Problem geführt, das unter dem Namen des liberum arbitrium indifferentiae bekannt ist. Die eingehende Untersuchung, die wir ihm zuwendeten, war nicht nur durch das historische Interesse gerechtfertigt, das diese Sonderform des Freiheitsproblems seit langer Zeit gefunden hat, sondern durch die prinzipielle Bedeutung gefordert, welche die Lösung dieser Frage für die letzten und höchsten Rätsel unseres Themas besitzt. Darauf muß schon hier kurz vorgedeutet werden.

An sich ist ja nicht zu verkennen, daß die Freiheit der Indifferenz in dem Sinne und in den Grenzen, worin sie als tatsächlich anerkannt werden konnte, doch nur ein untergeordnetes und wenig wertvolles Vermögen darstellt. Ihr Geltungsbereich ist eben das der gleichgültigen Möglichkeiten, der Entscheidungen, die zwar getroffen werden müssen, bei denen es aber gar nicht darauf ankommt, wie sie getroffen werden. Sobald die Wahl aus dem Umkreis des Gleichgültigen sich zu Gegenständen erhebt, deren Verschiedenheiten für uns wichtig sind und Bedeutung haben, da hört die Indifferenz auf, da wissen wir sehr genau,

weshalb wir uns für das eine oder für das andere entscheiden, da enthält die Wahl wirklich das Bewußtsein von dem, was wir am stärksten begehren. Das liberum arbitrium indifferentiae hört auf, wenn die Sache ernst wird: da will ich wirklich lieber selber wählen und überlasse keinem Mechanismus die Entscheidung.

Die Wichtigkeit, welche trotzdem die Theorie dem liberum arbitrium indifferentiae zuzuschreiben pflegt, finden wir an einem ganz andern Punkte. Die Tatsachen, auf die sich seine Behauptung stützt, schienen zu beweisen, daß es — gleichviel, ob in wichtigen oder unwichtigen Dingen — die Möglichkeit einer motivlosen Wahl, einer grundlosen Entscheidung des Willens gibt. Der „Wille" schien also wirklich eine Wage zu sein, die auch dann noch einen Ausschlag geben kann, wenn sie nach keiner Seite mehr belastet ist, als nach der andern. Glaubte man das an Tatsachen, an ganz gemeinen Tatsachen des alltäglichen Lebens aufgezeigt zu haben, so konnte man den so begründeten Begriff des Willens als eines Vermögens grundloser Wahlentscheidung unangefochten an die Lösung der schwersten metaphysischen Probleme heranbringen.

Deshalb kam es jetzt vor allem darauf an, festzustellen, ob die Tatsachen des liberum arbitrium indifferentiae wirklich eine grundlose Wahlentscheidung enthalten. Unsere Untersuchung hat ergeben, daß dies nicht der Fall ist. Im Stande der Indifferenz überläßt der wählende Wille die Entscheidung irgend einem Mechanismus. Dadurch entsteht der Schein, als habe er selbst diese Entscheidung grundlos getroffen. Solche Entscheidungen sind also in der Tat ohne *Grund*, d. h. sie sind durch kein Motiv bestimmt: aber dafür haben sie ihre *Ursache* nicht im Willen, sondern in einem leiblichen oder seelischen Mechanismus,

in den der Wille eingreifen könnte, wenn er ein Motiv dazu hätte, in den er aber in diesem Falle nicht eingreift — eben weil er kein Motiv hat.

Nachdem wir dies festgestellt haben, schreiten wir in der Betrachtung des wählenden Willens fort.

Schon der elementare Vorgang der Wahl zwischen zwei einfachen Motiven ergab einen gemischten Gefühlszustand, worin die Lust des Wählenkönnens mit der Unlust des Wählenmüssens sich in verschiedenen Graden kreuzt. Von diesen beiden Momenten steigert sich das negative, das Druckgefühl der Gebundenheit an die zur Wahl stehenden Möglichkeiten, in immer empfindlicherem Maße, je verwickelter und bestimmter die sachlichen Verhältnisse werden, vor die sich der wählende Wille gestellt sieht. Hieraus stammt die gefühlsmäßige und in diesem Sinne nicht unberechtigte Klage über die größere Unfreiheit des Willens, in die der Mensch durch die Kultur versetzt werde. Wollen wir dagegen feststellen, was uns an Wahlfreiheit dabei bleibt, so müssen wir einen Überblick über jene Komplikationen zu gewinnen suchen. Er muß uns zugleich über die Struktur des Motivationsprozesses unterrichten; denn nur daraus wird zu entscheiden sein, welchen Sinn Behauptung oder Verneinung der Wahlfreiheit überhaupt haben kann.

Unser erstes Beispiel betraf die gegenseitige Hemmung zweier momentaner Motive, d. h. solcher, die aus gegenwärtigen Zuständen und Beziehungen entspringen. Die nächste Verwicklung tritt durch die Mitwirkung erinnerter Motive ein. Wir können sie schon am Tier, besonders am dressierten, beobachten. Der Jagdhund frißt das erbeutete Tier nicht. Er weiß, pflegt man zu sagen, daß es sonst Prügel gibt. Genauer gesprochen, ist die Sache die, daß sich bei ihm früher mit dem Fressen das Erlebnis der

Prügel und ihrer Schmerzen assoziiert hat und daß durch das Überwiegen dieser erinnerten Unlust die Freßlust gebändigt zu werden pflegt, solange sie nicht bis zu allzu großem Hunger gesteigert ist. Die gegenwärtige Lage ruft Vorstellungen und mit ihnen verbundene Gefühle in die Erinnerung, und diese treten als Motive der Furcht bestimmend in die Wahl ein. So ist es, wenn etwa die Neugier eines Knaben am Verbote des Vaters, oder Hunger und Durst des Kranken an der Warnung des Arztes ihre Hemmung finden.

Beim Menschen redet man dabei gern davon, es sei das Wissen der Folgen, das die Wahl bestimme; allein dieser Ausdruck muß genauer erläutert werden, wenn er keine Mißverständnisse hervorrufen soll. Zunächst nämlich ist die Vorstellung des kausalen Verhältnisses dazu keineswegs erforderlich. Wir haben keinen Grund, eine solche beim Tier oder beim Menschen auf den niedersten und frühesten Stufen seiner Entwicklung anzunehmen, während doch bei ihnen allen die Mitwirkung reproduzierter Gefühle in der Motivation außer Frage ist. Es genügt dazu vollständig, daß die Vorstellungen und die zu ihnen gehörigen Gefühle durch Berührungsassoziation, d. h. vermöge der Gleichzeitigkeit des Erlebens reproduziert werden, ohne daß dabei die begriffliche Beziehung der Kausalität zum Bewußtsein kommt, die erst dem sprachlich entwickelten Denken angehört. Das mit der Wahrnehmung zugleich oder in unmittelbarer Folge erlebte Gefühl verbindet sich für die Erinnerung mit der Vorstellung vom Gegenstande der Wahrnehmung bekanntlich auch dann, wenn zwischen beiden nicht die geringste kausale Beziehung obwaltet, wie z. B. Lust und Leid mit dem Ort, an dem sie erfahren wurden. Ebenso ist auch das Mitauftauchen der Gefühle in der Erinnerung der

Gegenstände von der Vorstellung eines kausalen Zusammenhanges vollkommen unabhängig. Vielmehr ist es häufig gerade das Ergebnis der gereiften Einsicht, daß derartige Assoziationen später als zufällige, d. h. als nicht durch sachliche Zusammengehörigkeit begründet, erkannt und von dem kritischen Bewußtsein wieder aufgehoben werden. So überwinden wir mit der Zeit Vorurteile, die aus zufälligen Verknüpfungen der Erlebnisse entstanden waren.

Offenbar also finden hinsichtlich jenes Wissens der Folgen wieder zahlreiche feine Abstufungen statt. Oft, vielleicht in der Mehrzahl der Fälle, ist, was so genannt wird, eine bloße Assoziation; in andern Fällen ist es eine durch die Gewohnheit erworbene unbestimmte Vorstellung einer Zusammengehörigkeit, seltener eine klare und deutliche Erkenntnis kausaler Beziehungen: erst aber wo diese vorhanden ist, ergibt sich auch eine Voraussicht solcher Folgen der zur Wahl stehenden Handlung, welche nicht unmittelbar selbst vorher erlebt worden und also nicht durch einfache Assoziation in die Erinnerung gebracht sind. Je ausgebreiteter und sicherer dies kausale Wissen bei einem Menschen ist, um so mehr wird sein momentanes Begehren durch die Rücksicht auf alle die von ihm vorauszusehenden Folgen gehemmt werden können.

Andrerseits aber muß hervorgehoben werden, daß es sich bei diesem Wissen um die Folgen nicht sowohl um die Vorstellung von Gegenständen, Beziehungen und Erlebnissen, als vielmehr um deren Wert für den Wählenden, d. h. um die damit verknüpften *Gefühle* handelt. Die Wahl einer Handlung wird durch das Bewußtsein ihrer Folgen nur insofern bestimmt, als diese ihrerseits Wertgefühle hervorzurufen vermögen. Wo das nicht der Fall ist, da hilft alles Erwecken von Vorstellungen nichts.

Bleiben diese gleichgültig, so werden sie keine Momente der Wahl. Man kann von den Folgen predigen soviel man will — es ist umsonst, wenn man damit nicht an Gefühle appelliert. Diese Gefühle aber müssen deshalb irgendwie schon vorher bestanden haben, und es muß die Möglichkeit für ihren neuen Eintritt in der gesamten Gefühlsbeschaffenheit des Wählenden bereits vorhanden sein, wenn sie im einzelnen Falle mit hemmendem oder förderndem Einfluß auf ein momentanes Begehren wirksam werden sollen.

Die Motive also, die in dieser Weise bei der Wahl mit den momentanen Begehrungen in Konkurrenz treten, sind im Gegensatz zu den unmittelbaren Erlebnisgefühlen solche Werte, welche psychologisch als Vorstellungsgefühle zu charakterisieren sind: und da auch der wählende Wille immer auf etwas Zukünftiges, durch die Handlung Herbeizuführendes oder Abzuwendendes gerichtet ist, so handelt es sich wesentlich um Erwartungsgefühle. Die Erwartung aber gründet sich entweder direkt auf eine frühere Erfahrung oder auf eine Voraussicht des noch nicht Erlebten: so sind diese Motive entweder Erinnerungsgefühle oder Phantasiegefühle.

Gehen wir auf diese Verhältnisse etwas näher ein, so sind zunächst Erinnerungsgefühle genau von Gefühlserinnerungen zu unterscheiden. Mit dem letzteren Namen bezeichne ich solche Vorgänge der Reproduktion, bei denen wir uns der Gefühle, die wir früher an bestimmten Gegenständen gehabt haben, nicht anders als anderer Tatsachen entsinnen, ohne von diesen Gefühlen dabei von neuem ergriffen zu werden. Viele unserer Erlebnisse, die uns dereinst lebhaft bewegten, werden uns in der Erinnerung gleichgültig; wir behalten zwar vielleicht noch eine Vorstellung davon, wie schmerzlich oder freudig sie uns ehemals

waren, aber wir können das nicht mehr verstehen, wir wundern uns darüber, wie das uns dereinst so wichtig gewesen ist, ja, mancher will es gar nicht einmal glauben, daß er damals so erregt hat sein können. So stellt sich wohl bei alten Leuten manchmal eine Verständnislosigkeit für die Gefühlsweise der Jugend ein, in die sie sich nicht mehr zurückzuversetzen vermögen. Bei andern bleibt zwar die Erinnerung an das Gefühl, aber wesentlich eben nur diese als eine Vorstellung zurück, deren neue Gefühlsregung als unendlich klein verschwindet. Es braucht endlich nur daran erinnert zu werden, wie sich Liebe in Haß, Haß in Liebe verkehren, derselbe Gegenstand im Laufe der Zeit entgegengesetzt gewertet werden kann. In solchen Fällen bleibt die erste Gefühlsweise nur als erinnerte Vorstellung zurück: freilich gibt es auch dabei unendlich feine Abstufungen und Verzweigungen, mit denen die verschiedenen Gefühle nebeneinander und gegeneinander fortbestehen können. Aber was uns hier interessiert, ist die Tatsache, daß es bloße Gefühlserinnerungen gibt und daß diese, weil sie nicht selbst Gefühle sind, keinen Motivwert besitzen. Im allgemeinen jedoch nimmt man wohl mit Recht an, daß den Gefühlserinnerungen auch Erinnerungsgefühle, wenn auch von abgeschwächter Intensität, entsprechen; man pflegt darauf im praktischen Leben zu zählen und man ist erstaunt, wenn diese Rechnung versagt. Sie hat auch den tatsächlichen Hintergrund, daß wir Gefühle, und zumal unsere eigenen, überhaupt kaum vorstellen können, ohne daß sie sich zugleich als solche, wenn auch nur in geringem Maße, geltend machen oder wenigstens als ganz leiser Antrieb dazu wirksam werden; und jene bloßen Gefühlserinnerungen erklären sich zuletzt eben nur durch eine verschwindend kleine, in der Länge der Zeit beinahe verloren gegangene oder

durch andere Wertungen weit überwogene Stärke der Erinnerungsgefühle.

Abgesehen von solchen gelegentlichen Abschwächungen bilden die Erinnerungsgefühle den eigentlichen Grundstock des ganzen entwickelten Motivationslebens. Sie sind dessen dauernde Bestimmungen, die sich aus den Erlebnissen als bleibende Eigenschaften der wollenden Individuen niederschlagen. Ihre Bedeutung aber besteht darin, daß sie bei Gelegenheit der momentanen Erregungen, durch die aus der Beziehung zur Außenwelt einzelne Begehrungen neu hervorgerufen werden, nach Assoziationsgesetzen als wirksame Motivationskräfte in das Bewußtsein eintreten. Dabei zeigt sich, wie bei den theoretischen Vorgängen der Erinnerung, das Gesetz der Verstärkung durch Wiederholung. Je öfter die Gefühle, sei es durch gleiche äußere Einwirkung oder durch assoziative Reproduktion, tatsächlich eintreten, um so fester und kräftiger werden sie und um so leichter und sicherer machen sie sich als erinnerte Motive geltend. So spielen sich innerhalb des Gefühls- und Willenslebens ähnliche Vorgänge ab wie diejenigen, worauf im Zusammenhange der Vorstellungsbewegung die „Apperzeption" beruht. Wir verstehen unter der theoretischen Bedeutung dieses Wortes die allgemeine Tatsache, daß alles, was als Wahrnehmung neu in das Bewußtsein eintritt, von den im Gedächtnis schon bestehenden und konstant gewordenen Vorstellungsmassen nach Assoziationsgesetzen angeeignet wird: die Auswahl, die Anordnung, die Ergänzung, ja sogar die Veränderung des Wahrnehmungsmaterials erfolgt in einer von aller Absicht freien Weise wesentlich nach Maßgabe der schon bestehenden Vorstellungen; daher denn derselbe Wahrnehmungsstoff von den verschiedenen Menschen in sehr verschiedener Weise

apperzipiert wird. Ganz ähnlich nun wirken die konstanten Motive, die Erinnerungsgefühle, auf die Wertbestimmung alles desjenigen ein, was sich im momentanen Motiv als Gegenstand des Willens darbietet; daher denn demselben objektiven Reiz gegenüber die verschiedenen Menschen in sehr verschiedener Weise reagieren. Ein einfaches Beispiel von Gefühlsapperzeption bieten die sogenannten Stimmungen dar, wie Heiterkeit, Lachlust, Traurigkeit u. s. f. Es sind Gefühlsweisen von relativer Konstanz, die manchmal in leiblichen Zuständen begründet, manchmal durch Anhäufung kleiner gleichartiger Reize gebildet, jedes, auch das an sich indifferente Erlebnis, in die Art ihrer Wertung hineinzuziehen geneigt sind. Was man Optimismus und Pessimismus nennt, ist im Grunde genommen nur eine solche, etwas fester gewordene und mit Begriffen ausgeputzte Stimmung. Die Macht der Willensapperzeption zeigt sich auf die einfachste und geläufigste Weise darin, wie ein heftiges Begehren, eine Leidenschaft oder in schon dauernderer Form etwa das Berufsinteresse des Menschen alles Erlebte in seinen Dienst zu stellen, für sich und seine Erfüllung zu verwenden geschäftig ist.

Wie somit im Vorstellungsleben aus den sich miteinander anhäufenden, bei jeder Gelegenheit sich neu befestigenden und in sich bereichernden Erfahrungen ein Grundstock konstanter Vorstellungen heranwächst, der den Rahmen für die Aufnahme und Einordnung aller neuen Erlebnisse darstellt und diesen ihr individuelles Gepräge gibt, so schlägt sich auch durch die Entwicklung des Gefühls- und Willenslebens in jedem seelischen Wesen ein Grundstock konstanter Motive nieder, die zur Aufnahme jedes neuen Reizes bereit sind, um die individuelle Reaktion darauf zu bestimmen. Der Eintritt dieser Erinnerungsgefühle in

die Wahl macht deren eigentliche Komplikation aus. Denn je reicher bei dem einzelnen schon die Erlebnisse und deren dauernde Ergebnisse sind, um so mehr greifen sie in die durch einen momentanen Reiz hervorgerufene Erregung teils verstärkend, teils hemmend und deshalb oft miteinander streitend ein.

Dieselben Erinnerungsgefühle bilden nun auch die Voraussetzung derjenigen Zustände, welche oben als Phantasiegefühle bezeichnet wurden. Denn die Gefühlswirkung von etwas völlig Unbekanntem und bisher noch gar nicht Erlebtem vorauszusehen, ist an sich durchaus unmöglich. Die Elemente des Fühlens müssen wie diejenigen der Wahrnehmung, die Empfindungen, erfahren werden und lassen sich weder beschreiben noch definieren, noch durch Einbildungskraft vorher bestimmen. Erwartungsgefühle sind also entweder direkt Erinnerungsgefühle oder Kombinationen von solchen. Die Kombinationsfähigkeit aber hat dabei im allgemeinen sehr enge, wenn auch individuell recht variable Grenzen. Auf rein physiologischem Gebiete sind wir im ganzen hinsichtlich des Gefühlswerts noch nicht erprobter Zusammenwirkungen auf die Erfahrung angewiesen; wie z. B. zwei Farben miteinander wirken werden, muß man erst erleben: man denkt sich wohl, aber auch dann nach Analogien, wie der Ausfall sein wird; aber man ist darin großen Täuschungen ausgesetzt. So hat wohl der Komponist ein Vorgefühl von der Wirkung einer neuen Klangfarbenmischung, oder der Kochkünstler eine Meinung von der voraussichtlichen Wohlgefälligkeit einer neuen Gewürzverbindung: aber diese Voraussicht ist unsicher und beruht doch zuletzt immer auf der Analogie schon erprobter Mischungen. Ähnlich steht es mit den rein psychischen Erwartungsgefühlen. Wenn wir

uns ausmalen, wie ein bisher nicht erlebtes, aber lebhaft vorzustellendes Ereignis unser Gefühl erregen wird, so benutzen wir dazu immer die Erinnerung an Erregungen, die wir bei mehr oder minder ähnlichen Vorgängen schon wirklich erfahren haben. Allein wir werden oft die Überraschung erleben, daß, wenn ein solches Ereignis dann wirklich eintritt, seine Gefühlswirkung auf uns in der Gesamtheit durchaus nicht unserer Vormeinung entspricht.

Gerade in dieser Beziehung lassen sich große Verschiedenheiten der individuellen Gefühlsweise beobachten. Es gibt Menschen, denen die bloße Vorstellung eines Unglücks, selbst ohne jeden Gedanken an eigene Interessen oder andrerseits an die Wahrscheinlichkeit des Eintritts, Tränen auspreßt; sie sind gewissermaßen Gefühlsphantasten. Es gibt andere — man könnte sie Gefühlspositivisten nennen —, die von solchen Möglichkeitsgefühlen völlig unberührt bleiben und nur von wirklich Erlebtem sich bewegen lassen. Zwischen beiden Extremen gestaltet sich das Verhältnis der Menschen zu den Phantasiegefühlen in den mannigfachsten Abstufungen. Es gibt darunter auch Zustände, die man als Gefühlsphantasien bezeichnen könnte, solche nämlich, in denen, ähnlich wie bei den vorhin erwähnten Gefühlserinnerungen, die Wertfunktionen nur vorgestellt, aber nicht oder so gut wie nicht als wirkliche Gefühle erlebt werden. Besonders wichtig sind diese psychologischen Verhältnisse für die Ästhetik. Alle ästhetische Empfänglichkeit nämlich, noch mehr aber jede künstlerische Produktivität, setzt eine energische Entwicklung der Phantasiegefühle voraus, und doch besteht das Wesen der Kunst wieder darin, derartige Vorstellungsgefühle niemals der Art und dem Grade nach in elementare Erlebnisgefühle übergehen zu lassen. „Die Kunst soll nie die Wirklichkeit

erreichen.“ Die realistische und positivistische Virtuosität z. B., mit der das moderne Drama den Zuhörer so zerschlagen und zerrieben zu entlassen sucht, als ob er das Elend und die Traurigkeit des wirklichen Lebens unmittelbar mitgemacht hätte, dieser packende Nervenkitzel geht weit über die Wirkung der Kunst hinaus oder bleibt vielmehr hinter ihr zurück. Denn in der wahren Kunst soll immerdar die Klarheit der Anschauung über die Phantasiegefühle Herr bleiben. So gehört es zur Anlage des Schauspielers, daß er den Charakter, die Gefühle und die Leidenschaften seiner Rolle nicht bloß vorstellt, sondern sie wirklich in sich erlebt: aber der große Schauspieler wird immer nur der sein, dessen künstlerisches Bewußtsein mit klarer Sicherheit die erregten Phantasiegefühle zu meistern vermag.

Im alltäglichen Leben rechnen wir es entweder zu den Temperamentsanlagen oder zu den erzogenen und erworbenen Charaktereigenschaften, wenn wir die Phantasiegefühle ebenso wie die Erinnerungsgefühle hier eine größere, dort eine geringere Rolle in dem Motivationsleben der verschiedenen Menschen spielen sehen. Man spricht von Leichtsinn da, wo alle solche auf die Folgen der begehrten Handlung bezüglichen Erwartungsgefühle im Gegensatz gegen den momentanen Begierdereiz nur schwach oder gar nicht ins Gewicht fallen. Als bedächtige Menschen gelten uns diejenigen, welche ihnen einen verhältnismäßig großen Einfluß gewähren. Dabei ist zu bemerken, daß jene Erregung der Vorstellungsgefühle zwar von der Erweckung der betreffenden Vorstellungen abhängig, aber in ihrer Intensität keineswegs durch die Lebendigkeit der Vorstellungsbewegung allein bestimmt ist. Wem nichts einfällt, der hat freilich auch weder Erinnerungs- noch Phantasiegefühle: aber es gibt Menschen von sehr lebhaftem Spiel

der Einbildungskraft, bei denen gerade der schnelle Wechsel der Vorstellungsinhalte der Erweckung wirksamer Wertgefühle und Interessen im Wege zu stehen scheint. Dazu gehören teils sanguinisch oberflächliche Naturen, teils solche Charaktere, die für ebenso kühl wie klug gelten dürfen. Jedenfalls ist eine gewisse Trägheit der Gefühlsphantasie mit einer Munterkeit der Vorstellungsphantasie keineswegs unvereinbar.

So verschieden nun aber auch die Menschen in dieser Hinsicht sich verhalten mögen, darin kommen sie doch wieder fast alle überein, daß die Motivationskraft der Erwartungsgefühle durch den Grad der Wahrscheinlichkeit bestimmt wird, der für den wirklichen Eintritt des vorgestellten Gefühlsgegenstandes angenommen wird. Diese Schätzung der Wahrscheinlichkeit ist an sich ein wesentlich theoretisches, erkenntnismäßiges Moment, und es fällt deshalb überall da fort, wo es sich nicht eigentlich um eine Einsicht in Kausalverhältnisse, sondern nur um Berührungsassoziationen handelt. Aber andrerseits hat auch dieser Wahrscheinlichkeitsgrad selbst wieder in der Mehrzahl der Fälle etwas Gefühlsmäßiges an sich. Denn er kommt fast niemals allein durch die sachliche Überlegung, sondern meist zugleich durch individuelle Dispositionen der Stimmung und des Temperaments zustande. Von solchen sei es vorübergehenden sei es dauernden Einflüssen hängt es ab, daß der eine schon mit vagen Möglichkeiten wie mit festen Tatsachen rechnet — der andere sich über ernste Schwierigkeiten mit dem Gedanken hinweghilft, es werde ja wohl so schlimm nicht werden — während wieder ein anderer das fast Gewisse nicht glauben mag, gerade wenn es ihm günstig ist u. s. f. Wie stark Hoffnung und Furcht bei den meisten Menschen in der Bildung ihrer Meinungen über

die Wahrscheinlichkeit zukünftiger Erlebnisse mitsprechen, brauche ich nicht weiter auszuführen: nur das möchte ich im allgemeinen hervorheben, daß diese Wirkungen, je nach der Verschiedenheit der Individuen und ihrer Stimmung, in ganz entgegengesetztem Sinne, d. h. teils in der Richtung der maßgebenden Erwartungen, teils gerade zugunsten des Gegenteils ausfallen können. Manchmal läßt uns die Angst das Gefürchtete für viel wahrscheinlicher halten, als es in Wahrheit ist: manchmal lehrt sie uns nach jedem Strohhalm greifen, um noch an die Abwendung des Unheils zu glauben. Meist wird die Hoffnung den Menschen mit unberechtigtem Vertrauen in seine Aussichten täuschen, oft aber auch ihm selbst durch unnötige Zweifel verdorben werden. Denn es gibt ebensowenig Hoffnung ohne Furcht, wie es Furcht ohne Hoffnung gibt: die beiden Seiten der Ungewißheit treten immer vereinigt auf, und es handelt sich nur um die verschiedene Mischung der miteinander streitenden Gefühle.

In solcher unübersehbaren Mannigfaltigkeit kreuzen und verwickeln sich die Vorstellungsgefühle, welche in der Erinnerung und in der vorausschauenden Phantasie bei Gelegenheit momentaner Motive aus dem gesamten Wesen des wollenden Menschen aufsteigen. Es ist wie ein unendlich feines Gewebe „wo ein Tritt tausend Fäden regt“, und diese Fäden laufen nicht miteinander, sondern zum größten Teil gegeneinander. Wer zumal in reicher und breiter entwickelten, aber deshalb auch verwickelten Lebensverhältnissen steht, der wird sich häufig genug in der Lage befinden, daß er von einer zur Wahl stehenden Handlung aus eine Mehrheit möglicher oder wahrscheinlicher Folgen übersieht, deren Gefühlswert so verschieden und so widersprechend ist, daß er dasselbe, was er um des einen Motivs

willen durchaus wählen müßte, mit Rücksicht auf das andere nicht wählen mag oder darf.

Diese Verwicklung erfährt noch eine weitere Steigerung, wenn zu der Wahl zwischen den Zwecken diejenige zwischen den Mitteln hinzutritt. In ausgebildeten Lebensverhältnissen wird selten der Fall eintreten, daß das Ziel, für das sich der wählende Wille entschieden hat, direkt und einfach durch eine selbstverständlich dazu gehörige Handlung erfüllt werden kann: in den meisten Fällen bieten sich dafür verschiedene Möglichkeiten dar, so daß auch zwischen ihnen entschieden werden muß. Bei dieser Wahl der Mittel können wir nun wiederum zwei verschiedene Seiten unterscheiden, die technische und die sachliche Wahl.

Der entscheidende Gesichtspunkt bei der technischen Wahl ist die eigentliche Zweckmäßigkeit. Ihre Beurteilung unterliegt in ausgesprochener Weise der kausalen Kenntnis des Menschen. Es kommt darauf an, welches der verschiedenen Mittel am leichtesten und schnellsten, am sichersten und vollständigsten zum Ziele führt. Diese einzelnen technischen Gesichtspunkte brauchen nun aber durchaus nicht in jedem Falle für dasselbe Mittel zu sprechen. Es kann vorkommen, daß dasjenige Verfahren, welches den geringeren Kraftaufwand beansprucht, den Zweck nicht sicher und nicht vollständig zu erreichen verspricht. Auch hier wird es auf Temperamentsverschiedenheiten einerseits und auf die Stärke der Absicht überhaupt andrerseits ankommen, wohin die Wahl ausfällt. Wenn wir auf die ganze Sache nicht allzuviel Gewicht legen, so begnügen wir uns wohl mit demjenigen Mittel, welches mit geringer Anstrengung wenigstens einen Teil des Erfolgs in Aussicht stellt. Besonders wertvolle Zwecke dagegen suchen wir durch die

sichersten und den vollständigen Erfolg verheißenden Mittel zu erreichen. In ähnlicher Weise hängt es von den ganzen Lebensgewohnheiten des Menschen ab, ob er hastig für die Ausführung seiner Absichten die schnellsten Mittel wählt, oder ob er mit sorgfältiger Überlegung die langsamer aber sicherer wirkenden Behandlungsweisen vorzieht.

In diese technischen Überlegungen aber spielen nun immer wieder die sachlichen hinein. Denn die zu wählenden Mittel haben zum Teil selbst ihren Wert oder Unwert, und die aus den Handlungen sich ergebenden und vorauszusehenden Folgen können so mannigfaltig sein, daß auch sie in der allerverschiedensten Weise zu werten sind. Dabei treten dann nicht nur hinsichtlich der Zwecke, sondern auch der Mittel und ihrer Nebenerfolge wiederum die Erinnerungs- und die Phantasiegefühle volltätig in Kraft und üben auf die Entscheidung der Wahl zwischen den Zwecken ihren rückwirkenden Einfluß aus.

Im allgemeinen gilt hierbei zunächst freilich das thelematische Grundgesetz, daß das Wollen des Zwecks dasjenige des Mittels notwendig nach sich zieht. Mit psychologischer Notwendigkeit überträgt sich der Wert des Zieles auf das Mittel, das für seine Erreichung als das zweckmäßige im technischen Sinne erkannt worden ist. Wo keine sachlichen Nebenrücksichten hinsichtlich des Mittels und seiner Nebenerfolge stattfinden, da ist dieses Gesetz allein und durchgängig maßgebend. Aber die Geltung des Satzes, daß der Zweck das Mittel heiligt, hat eben ihre Grenze an den Wertbestimmungen, welche den Mitteln oder ihren Nebenerfolgen selbst sachlich inne wohnen, und sie wird daher in allen den Fällen modifiziert und aufgehoben, wo diese Wertbestimmungen negativen Charakters sind und wo man somit unter Umständen auf die Er-

reichung des Zieles deshalb verzichten muß, weil die dazu führenden Mittel entweder an sich oder in ihren Wirkungen Wertgefühle hervorrufen, die zu ihrer Verwerfung führen. So kann unter Umständen die an sich abgeschlossene Wahl der Zwecke durch diejenige der Mittel umgestoßen werden. In anderen glücklicheren Fällen wird jene Wahl des Zwecks ihre erfreuliche Bestätigung finden, wenn auch das Mittel mit der Gesamtheit seiner Nebenerfolge die Billigung erfahren kann.

Es würde mehr zu den Aufgaben der speziellen Psychologie und Anthropologie gehören, die Kasuistik der verschiedenen Möglichkeiten, die sich hier darstellen, bis in das einzelne auszuführen. Für unsern Zweck mögen diese Bemerkungen genügen, um das deutlich zu machen, worauf es hier allein ankommt. Auch bei dieser Wahl der Mittel nämlich liegt das Entscheidende neben den theoretischen Einsichten oder Ansichten, welche die technische Seite der Sache ausmachen, doch immer wesentlich wieder in den Wertungen des Vorauszusehenden, und diese bestehen wiederum, wie bei der Wahl der Zwecke, in jenen Erinnerungs- und Phantasiegefühlen, die aus dem dauernden Bestand des individuellen Motivationslebens bei den besonderen Aufgaben eines jeden Moments aufsteigen. Wenn wir sie unter dem Gesamtnamen der **konstanten Motive** zusammenfassen, so dürfen wir den Ertrag dieser psychologischen Übersicht in der Erkenntnis aussprechen, daß die Wahl in allen Fällen durch das Verhältnis der momentanen zu den konstanten Motiven des Menschen entschieden wird: sie folgt aus dem Zusammenwirken seiner gegenwärtigen Lage und seines dauernden Wesens.

Fünfte Vorlesung.

Die Freiheit des Wählens.

(Schluß.)

Die große Anzahl von Motiven, welche bei jeder einzelnen Wahl hinsichtlich der Ziele so gut wie der Mittel des Handelns in Betracht kommen, müssen dabei auf irgend eine Weise miteinander vereinigt werden, und es fragt sich, worin dies einheitliche Moment besteht. Dem Vorstellungsinhalte nach ist es selbstverständlich die in Frage stehende Handlung oder die beiden oder mehreren Handlungen, zwischen denen Entscheidung getroffen werden soll. Aber die Vereinheitlichung kann psychologisch nicht nur in dieser gemeinsamen theoretischen Beziehung aller Motive auf denselben Gegenstand bestehen, sondern das Wesen der Wahl ist ja eine Art von Ausgleichung der einander hemmenden Wollungen. Die Art, wie diese ineinander wirken, ist nun freilich als ein rein psychischer Vorgang im genaueren nicht anschaulich zu machen, aber wir können uns doch davon eine Art von bildlicher Vorstellung machen.

Die Vereinbarkeit der Motive ist dabei jedenfalls in der Hauptsache durch das bestimmt, was wir ihre Modalität genannt haben, d. h. durch ihren alternativen Charakter, wonach jedes Fühlen Lust oder Unlust, jedes Wollen Begehren oder Verabscheuen, jedes Werten Billigen oder

Mißbilligen bedeutet. In dieser Hinsicht wissen wir alle aus unserer alltäglichen Erfahrung, daß wo zwei Motive in derselben positiven oder negativen Richtung wirken, die Gesamtstärke unseres Wollens eben nach dieser Seite wächst, daß dagegen Motive verschiedener Modalität einander abschwächen. Obwohl wir daher für diese verschiedenen Intensitäten selbstverständlich keinerlei zahlenmäßige Bestimmungen ansetzen können, so dürfen wir uns doch den ganzen Verlauf so vorstellen, daß die Motive von gleicher Modalität sich miteinander addieren, diejenigen verschiedener Modalität dagegen sich das eine von dem andern subtrahieren. So läßt sich der Vorgang der Wahl im ganzen als eine algebraische Summe vorstellen, in der die Motive, welche etwa für eine bestimmte Entscheidung sprechen, und diejenigen, welche gegenteilig gerichtet sind, in ihrer Gesamtheit nach partieller gegenseitiger Aufhebung irgend eine Größe von der einen oder der anderen Modalität ergeben. Wir können uns das etwa nach der Analogie denken, wie in der Mechanik die Vereinbarkeit verschiedener Kräfte und ihre lineare Ausgleichung dadurch ermöglicht wird, daß alle, als positiv oder negativ gerichtet, sich teilweise gegenseitig aufheben, teilweise verstärken und so im ganzen sich miteinander ausgleichen.

Gerade aber, wenn man diese Analogie zu Ende denkt, kommt es zum Bewußtsein, daß auch diese Vereinbarkeit der Motive einen psychischen Einheitspunkt voraussetzt, an dem alle die einzelnen Wertungen zusammenkommen, um ihm durch ihre gegenseitige Ausgleichung schließlich eine Bewegung in bestimmter Richtung und Stärke mitzuteilen. Als dies Einheitliche bezeichnen wir nun wohl in der Sprache eben den Willen oder das Bewußtsein oder die Persönlichkeit. Die Verhältnisse liegen hier aber ganz

außerordentlich verwickelt, und wir müssen, um Mißverständnisse zu vermeiden, wenigstens einen zuerst noch kurzen Streifzug in das Gebiet der Erkenntnistheorie unternehmen.

Wir sagen zwar von unserm Willen, er habe diese oder jene Eigenschaft, er sei dauernd oder vorübergehend auf diese oder jene Gegenstände gerichtet; mit andern Worten, wir unterscheiden ihn selbst noch von allen seinen Zuständen und Tätigkeiten. Dazu haben wir das Recht und den unausweichlichen Anlaß darin, daß jeder einzelne von uns alle diese besonderen Zustände des Wollens als an seinem einheitlichen und mit sich identisch bleibenden Wesen ablaufen weiß. Worin aber diese funktionelle Einheit, als identisches Wesen gedacht, selbst noch wieder sachlich und inhaltlich bestehen soll, das ist absolut unaussagbar. Denn jeder besondere Inhalt, den wir etwa diesem Willen als sein charakteristisches, ihn als Eigenwesen bezeichnendes Merkmal zuschreiben wollten, wäre ja doch eines der konstanten Motive oder ein beharrender Motivkomplex, von dem wir doch wieder sagen würden, der Wille oder der Mensch „habe" diese Motive. Immer wieder unterscheiden wir jenes selbst nicht mehr definierbare Wesen von allen einzelnen Bestimmungen, die wir als seine Eigenschaften, Zustände und Tätigkeiten auffassen wollen.

Man darf sich darüber nicht wundern; denn es geht uns genau so, wenn wir etwa in der Auffassung unserer räumlichen Umgebung von „Dingen" reden. Auch hier führt die Anwendung der Kategorie der Inhärenz zu ähnlichen Schwierigkeiten. Wir können ein Ding nicht denken und es von anderen Dingen nicht unterscheiden, ohne die Eigenschaften anzugeben, die es haben soll. Aber eben damit unterscheiden wir wieder das Ding selbst von allen diesen Eigenschaften genau so wie von den einzelnen Zu-

ständen und Tätigkeiten. Wir sprechen von dem Dinge, als wäre es eben noch etwas, dem all das andere inhäriert, das all dies andere an sich hat. Wenn wir nun aber die Anforderung, die in dieser unwillkürlichen Voraussetzung steckt, ausführen, wenn wir uns darauf besinnen wollen, was denn nun dieses Ding „eigentlich" noch, was es abgesehen von allen seinen Eigenschaften, Zuständen und Tätigkeiten selber „an sich" sei — dann wissen wir wieder absolut nichts anzugeben. Denn jedes Merkmal, das wir angeben wollten, wäre eben wieder eine Eigenschaft, von der wir dann doch immer wieder sagen würden, daß das Ding sie „habe". Die Kategorie des Dinges hat also die logische Funktion, die Zusammengehörigkeit einer Anzahl von Inhaltsbestimmungen, die dann als die dem Dinge inhärierenden Eigenschaften aufgefaßt werden sollen, zum Ausdruck zu bringen; aber diese formale Funktion ist nicht darauf gerichtet und nicht dazu geeignet, für das Ding selbst noch wieder eine eigene sachliche Inhaltsbestimmung zu geben.

Gleichwohl verfällt das gewöhnliche Denken der Meinung, als ob wir in der Tat das Ding auch noch sachlich von seinen Eigenschaften, Zuständen und Tätigkeiten unterschieden. Diese Täuschung ist nicht schwer zu erklären. Sie beruht auf einem wohlbekannten Wertverhältnis, das zwischen den verschiedenen Elementen einer jeden Dingvorstellung besteht. Wir unterscheiden darin die wesentlichen von den unwesentlichen Eigenschaften, in der Hauptsache nach den Kriterien des Dauernden und des Vorübergehenden, aber doch zugleich in dem Sinne, daß wir die wechselnden Bestimmungen an jenem Dinge unbedenklich auftreten und verschwinden sehen, ohne dadurch an dem Bestande des Dinges selbst irre zu werden,

während der Ausfall oder die Vertauschung der wesentlichen Bestimmungen uns so bedeutsam erscheinen würden, daß damit unserer Meinung nach die Identität des Dinges selbst in Frage gestellt wäre. So bilden die wesentlichen Eigenschaften gewissermaßen einen engeren Kern, um den herum die unwesentlichen wechseln können. Indem wir nun dies Verhältnis auch noch wieder auf den Komplex der wesentlichen Eigenschaften anzuwenden versuchen, fordern wir gewissermaßen von uns selbst, in diesem engeren Kern noch wieder einen engsten und innersten Kern zu entdecken, der seinerseits wieder das eigentlich Wesenhafte darin bedeuten sollte. Berechtigt ist darin das Bedürfnis, die Zusammengehörigkeit, welche das Denken der Kategorie verlangt, den zusammengehörenden Elementen gegenüber als etwas Eigenes aufrecht zu erhalten und sie als real zu denken, unausführbar dagegen der Gedanke, daß dieser letzte Kern mit irgend einem der inhaltlich gegebenen Bestandteile zusammenfallen könnte: denn sobald wir das zu denken versuchten, würde sich derselbe Prozeß immer wiederholen, und wir würden immer wieder das Ding selbst noch hinter jeder seiner Eigenschaften zu suchen uns in derselben Weise genötigt sehen.

Ganz genau in derselben Lage befinden wir uns nun, wenn wir mit der Ausdrucksweise des alltäglichen Denkens vom Willen, von seinen Eigenschaften, Zuständen und Tätigkeiten in dinghafter Weise zu reden gewöhnt sind. Auch unser ganzes Willensleben bildet eine einheitliche Zusammengehörigkeit, deren wir uns als solcher in unserm persönlichen Wesen bewußt sind. Auch in diesem unterscheiden wir von den momentanen Motiven, deren Ursprung und deren Wechsel durch unsere Lage, durch unsere mannigfachen Beziehungen zu unserer Umgebung bedingt sind, den

Grundstock dauernden Fühlens und Wollens, der sich als das Wesentliche in unserer Entwicklung niedergeschlagen hat. Wir sehen den Wechsel des momentanen Wollens unbedenklich an uns ablaufen, während wir durch eine entschiedene Veränderung in jenen konstanten Bestimmungen an der Identität unseres Wesens irre werden können. Freilich muß dabei bedacht und schon hier erwähnt werden, daß, wie bei der Auffassung der äußeren Dinge, so auch in dieser psychologischen Anwendung der Kategorie der Inhärenz die Grenzen zwischen dem Konstanten und dem Momentanen oder zwischen dem Wesentlichen und dem Unwesentlichen keineswegs eindeutig bestimmt und unverrückbar sind: aber wenn sie sich auch im einzelnen unter Umständen verschieben oder von bestimmten Richtungen der Aufmerksamkeit verschieden gezogen werden, so wird doch in irgend einer Weise diese Unterscheidung immer aufrecht erhalten, und wir haben auch bei unserm Willen die Vorstellung, daß neben dem, was in ihm je nach der zeitlichen Lage wechselt, ein innerer Kern eben jener konstanten Motive besteht, den wir mit unserem persönlichen Wesen identifizieren. Wenn wir dann aber analog jenen Denkantrieben, die auch in der Außenwelt zur Aufsuchung des Ding-an-sich führten, in diesem engeren Kern des Willenslebens auch noch wieder einen engsten und innersten Kern suchen, der nun den Willen selbst nach Abzug aller seiner konstanten sowohl als momentanen Motive, den Willen-an-sich darstellen sollte, so haben wir eben der Natur der Sache nach absolut keinen Inhalt, den wir dafür angeben könnten: denn jedes besondere inhaltlich bestimmte Wollen wäre dann wieder eines, von dem wir sagen müßten, daß der Wille es hat oder tut.

So sehr wir uns deshalb der einheitlichen und per-

sönlichen Zusammengehörigkeit unseres gesamten Willenslebens bewußt sind, so wenig dürfen wir psychologisch von dem Willen als einem dinghaften Etwas sprechen, das von seinen einzelnen Eigenschaften, Zuständen und Tätigkeiten, seinen konstanten und momentanen Motiven noch wieder als ein eigenes, inhaltlich bestimmbares und angebbares Wollen unterschieden wäre: wir dürfen ihn nur als das einheitliche Wollen bezeichnen, dessen Richtung und Stärke sachlich durch die Gesamtheit der in ihm vereinigten konstanten und momentanen Motive bestimmt ist. Denn genau so wie bei dem ganz einfachen Fall von zwei miteinander konkurrierenden Begehrungen ex definitione der Satz folgte, daß die Wahl jedesmal durch das stärkere Motiv bedingt sei, so ergibt sich auch gegenüber der algebraischen Summe, welche die Gesamtheit der Motive im Falle einer komplizierten Wahl ausmacht, daß der Ausschlag dieser Wahl davon abhängt, nach welcher Seite die Gesamtstärke des Wollens die größere ist. Alles Wählen resultiert aus dem Wollen, und das Gewählte ist eben als solches das am stärksten Gewollte.

Diese Auffassung pflegt wohl als Determinismus bezeichnet zu werden und — denunziert zu werden. Hier haben wir deshalb allen Anlaß, eines der gröbsten Mißverständnisse an der Wurzel auszurotten, die im Felde des Freiheitsproblems teils mit natürlicher Notwendigkeit, teils mit künstlicher Pflege in so reichlicher Menge gedeihen. Der Lehre, daß die Wahl des Menschen aus seinem Charakter und seiner Lage hervorgehe, schiebt man in der Polemik gern die Bedeutung unter, daß der Mensch damit in seinem Wollen bedingungslos von der Außenwelt abhängig, als ein Spielball der Dinge und Verhältnisse gedacht werde. Eine solche Meinung, die man den „äußeren" Determinis-

mus nennen könnte, wonach die Ursachen des Wählens nur in der Lage zu suchen wären, ist so völlig töricht, so offenbar unsinnig und tatsachenwidrig, daß gegen sie leicht zu streiten ist. Aber diesen äußeren Determinismus hat auch noch niemals ein vernünftiger Mensch behauptet. Er ist nur ein Popanz, den man sich konstruiert, um ein bequemes Objekt überzeugungsvoller Widerlegung zu haben, eine von den Windmühlen, gegen die mancher Ritter von der traurigen Gestalt gerannt ist.

Will man aber unter Determinismus oder, wie man dann genauer sagt, unter „innerem Determinismus", eben die Lehre verstehen, daß die momentanen mit den konstanten Motiven zusammen den ganzen Willen inhaltlich ausmachen und in dieser Vereinigung die Wahl bestimmen, so sind wir alle Deterministen: in diesem Sinne sind es auch alle großen Philosophen gewesen. Wir alle sind gewöhnt, aus der Art, wie jemand in einer Lage, die wir zu kennen sicher sind, seine Wahlentscheidung trifft, mit voller Gewißheit auf seinen Charakter, auf die in ihm herrschende Willensart zu schließen. Wenn zwei in der gleichen Lage befindliche Menschen verschieden handeln, so erkennen wir eben daran ihre innere Verschiedenheit. Ebenso sehen wir, wenn wir einen Menschen zu kennen glauben, seine Wahlentscheidung in einer bestimmten Lage voraus. „Hab' ich," sagt Wallenstein, „des Menschen Kern erst untersucht, so weiß ich auch sein Wollen und sein Handeln." Trifft eine solche Voraussetzung nicht zu, so lernen wir eben daraus, daß wir den Menschen doch nicht genau und sicher gekannt haben.

Alle diese Schlüsse sind nur möglich unter der Voraussetzung, daß eben die konstanten Motive in der Wahlentscheidung neben den durch die Lage gegebenen Anreizen

die Ursachen der Wahl sind. Nur in diesem Sinne betrachten wir den Menschen als die Ursache seiner Handlungen und machen ihn dafür verantwortlich; denn man kann vernünftigerweise niemals etwas anderes verantwortlich machen, als eine Ursache für ihre Wirkung. Nur in diesem Sinne endlich sagen wir, daß der Mensch wahlfrei gehandelt habe. Wahlfreiheit bedeutet nichts anderes als den Zustand, worin bei dem Wählenden in seiner Reaktion auf die momentanen Motive die ganze Energie der konstanten Motive, d. h. seines dauernden Wesens, seines Charakters zur Geltung kommt. Wahlfreiheit ist Bestimmung der Handlungen durch den Charakter: daher nennen wir sie gelegentlich auch wohl Selbstbestimmung oder Autonomie, oder wir drücken das Bedeutsame daran auch in der Weise aus, daß wir die freie Wahl als die Kausalität der Persönlichkeit in ihren Handlungen bezeichnen. Die momentanen Motive erscheinen in diesem Kausalverhältnis lediglich als die Anlässe, durch welche die Hauptursachen, die konstanten Motive, zur Tätigkeit ausgelöst werden.

Das ist die praktische Voraussetzung, auf der alle Menschenkenntnis, alle Berechnung und Voraussicht in unserm gemeinsamen Leben und in unserm Wirken aufeinander beruht: die Voraussetzung, mit der wir dem jähzornigen Menschen ebenso ausweichen wie dem rollenden Stein. Wenn der sog. Indeterminismus sich damit nicht begnügen mag, sondern um der Verantwortlichkeit willen noch eine andere Art von „Selbstbestimmung“ des Willens behaupten zu müssen meint, so verfällt er einer schnurrigen Selbsttäuschung. Wenn er sagen will, der Wille entscheide sich nur da frei, wo er „unabhängig von allen Motiven“ wählt, so wird er doch nicht meinen wollen, daß

die Entscheidung dann völlig ursachlos, d. h. rein zufällig geschehe. Das kann gerade mit Rücksicht auf die Verantwortlichkeit nicht gemeint sein. Denn für das Zufällige ist niemand verantwortlich, es hat ja keine Ursache. Und wenn in uns beim Wählen so etwas passiert, das überhaupt keine Ursache hat, und von dem wir jedenfalls nicht selbst die Ursache sind, so geht uns das hinsichtlich unserer Verantwortung gar nichts an. Auch das liberum arbitrium indifferentiae hilft dem Indeterministen nicht zu dem vermeintlichen Zwecke, die Verantwortlichkeit zu retten. Der Verzicht auf Wahlentscheidung, der einen Mechanismus spielen läßt, ist kein eignes, inhaltliches Wollen, dem der Erfolg angerechnet werden könnte. In Wahrheit meint auch der Indeterminist das alles gar nicht. Er möchte vielmehr behaupten, daß eben der Wille und zwar der persönliche Wille dieses Menschen die Ursache der Entscheidung sei. Dieser Wille muß dann aber „gegenüber allen seinen Motiven" doch noch wieder ein besonderes Wollen sein, d. h. etwas, das wir Deterministen eben auch als eines der Motive konsequenter Weise bezeichnen. Gerade hierfür ist der Vergleich mit der Wage ganz außerordentlich lehrreich. Wenn eine Wage bei gleichmäßiger Belastung auf beiden Schalen dennoch nach einer Seite einen Ausschlag gibt, so sagen wir, sie sei gefälscht, d. h. wir nehmen an, daß schon in ihrem Bau auf der einen Seite noch ein Gewicht eingeschmuggelt sei, das dem oberflächlichen Blick verborgen ist.

So könnte man sagen, daß der Streit zwischen Determinismus und Indeterminismus, soweit es sich um das Wählen handelt, schließlich auf einen Wortstreit hinauslaufe. Denn auch der Indeterminist sträubt sich ja nur, das letztentscheidende Wollen auch Motiv zu nennen; es

gilt ihm als ein der Wage eingebautes, nicht als ein erst einer ihrer Schalen aufgelegtes Gewicht. Er möchte ja schließlich und eigentlich doch nichts anderes anerkannt wissen, als daß neben allen den anderen Motiven der persönliche Wille sich selbst vermöge seines Wesens nach einer bestimmten Seite entscheidet. Genau dasselbe aber will der Determinist: denn jenes „Wesen" ist inhaltlich doch eben nichts anderes als ein dauerndes Wollen, d. h. ein konstantes Motiv. Daher ist auch andrerseits wohl die Neigung der Indeterministen zu verstehen, womit sie in der Polemik gern den Determinismus so auffassen und darstellen, als ob er die Wahlentscheidung lediglich von den äußeren Verhältnissen, d. h. von den momentanen Motiven, den äußerlich aufgelegten Gewichten, abhängig mache. Versteht man aber unter den konstanten Motiven, wie wir, jedes dauernde, zum Wesen der Persönlichkeit gehörige Wollen, so wird auch der Indeterminist der Auffassung beitreten, daß die Gesamtheit des konstanten und des momentanen Wollens die Wahl bestimmt, und daß die Wahlfreiheit eben in dieser Fähigkeit der Persönlichkeit besteht, *sich selbst oder ihren Charakter* den Umständen gegenüber zur entscheidenden Geltung zu bringen.

Dieser Begriff der *Wahlfreiheit* wird sich uns nun um so mehr bestätigen, wenn wir uns danach umsehen, in welchen Fällen wir von ihrer *Beschränkung oder Beeinträchtigung* zu reden gewöhnt sind. Im allgemeinen besitzen wir ja diese Kausalität der Persönlichkeit alle und trauen sie uns gegenseitig zu. Aber auch sie hat, wie die Freiheit des Handelns, mannigfache Grade und wechselnde Grenzen, an denen sie in Unfreiheit überzugehen in Gefahr ist.

In erster Linie ist darauf aufmerksam zu machen,

daß jedes Wählen seinem Begriffe nach zwischen **gegebenen** Möglichkeiten stattfindet und deshalb durch diese eingeengt, auf sie beschränkt ist. Diese Enge der Wahl kann sehr peinlich und der übrig bleibende Spielraum kann so geringfügig werden, daß die Freiheit dabei verhältnismäßig wertlos und das Lustgefühl des Wählenkönnens sehr klein wird. Jener gefangene Herzog, dem man die Wahl ließ, ob er in Malvasier oder in Xeres ersäuft werden wolle, wird seiner Freiheit sehr wenig lustig gewesen sein. Indessen werden wir uns doch sagen müssen, daß wir uns in einer prinzipiell ähnlichen Lage sehr oft befinden, auch wenn sie nicht bis zu solcher Hohnfreiheit eingeengt ist. Häufig genug dürfen wir allerdings zwischen mehreren Gütern das größere wählen, aber vielleicht mindestens ebenso häufig müssen wir zwischen mehreren Übeln das kleinste wählen. So sind wir durch die Lage gebunden, und es ist nach unserer früheren Betrachtung der Sache klar, daß die Grenzen, denen unsere Freiheit des Handelns unterliegt, auch für die Wahl bestimmend sind. Niemals gibt es absolute, grenzenlose Willkür; alles Wählen liegt in gegebenen Grenzen, und diese sind nicht allgemein zu bestimmen, sondern ganz außerordentlich variabel. Wir finden sie ebenso bei unsern allgemeineren Entscheidungen wie bei denen, die der Augenblick erfordert. Der junge Mensch steht bei seiner Berufswahl meist in sehr bestimmter Beschränkung: neben seinen Neigungen und Fähigkeiten kommen seine soziale Stellung, seine Vermögensverhältnisse und die Aussichten, welche die einzelnen Berufe gerade zurzeit gewähren, in Betracht, und er wird sich unter ihnen oft so entscheiden müssen, daß er auf einen oder den andern Lieblingswunsch verzichtet. Andererseits hat z. B. ein Feldherr, der im entscheidenden Moment einer Schlacht

Angriff oder Rückzug und die Ausführung des einen oder des andern befehlen muß, oder ein Geschäftsmann, der bei plötzlicher Nachricht eingreifen muß, um möglichst viel Gewinn zu erzielen oder möglichst viel Unheil abzuwenden, — sie beide haben freie Wahl nur in Grenzen, die sie vielleicht als sehr unbequem empfinden. Der Mensch entscheidet sich in solchen Fällen, wie der Dichter sagt, „frei und doch unfreien Herzens", ἑκὼν ἀέκοντί γε θυμῷ.

Allein diese Möglichkeiten sind nun zweitens für den Willen nur als Vorstellungen gegeben, und es handelt sich bei seiner Wahl darum, wie weit er sie überhaupt kennt und wie weit er sie richtig vorstellt. In dieser Hinsicht ist unsere Wahlfreiheit nach mehreren Seiten durch die Grenzen unseres Wissens beschränkt. In der einen Richtung sind die Grenzen unseres Wissens auch diejenigen unserer Wahl: was wir nicht wissen, kann kein Motiv werden. Dadurch wird die Wahlfreiheit unvollständig, unter Umständen wertlos und illusorisch. Ein bekanntes Schulbeispiel, an dem die Mönche viel Gefallen gefunden zu haben scheinen, war folgendes: Man setzt jemandem einen vergifteten Wein vor, natürlich ohne daß er davon weiß; wenn er ihn trinkt und erkrankt, so hat er ja wahlfrei gehandelt, er hat sich selbst bestimmt, den Wein zu trinken, er hat wahlfrei das Gift genommen: kann man noch sagen, daß ihn jemand anders vergiftet habe? Das Sophisma ist ja so durchsichtig wie kindlich. Die Wahlfreiheit selbst war nicht aufgehoben, aber sie war durch die Täuschung wertlos gemacht und zum Werkzeug eines fremden Verbrecherwillens herabgesetzt. Würde z. B. der Getäuschte den vergifteten Wein ahnungslos und absichtslos einem Dritten vorsetzen, so könnte er für dessen Erkrankung nicht verantwortlich gemacht werden. Die volle wirk-

same Wahlfreiheit werden wir in der Tat dem Menschen nur dann zusprechen, wenn er mit sicherer Kenntnis der gesamten Lage und aller ihrer Momente sich entschieden hat. Schon Aristoteles definiert das Wahlfreie (das „Freiwillige", τὸ ἑκούσιον) als dasjenige, dessen Ursache im Menschen selbst liegt, sofern er die jeweilige Lage kennt: οὗ ἡ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ εἰδότι τὰ καθ' ἕκαστα. Allein zu dieser Erkenntnis der Lage gehört mit Rücksicht auf die Aufgaben der Wahl prinzipiell auch die Voraussicht der möglichen Folgen, die sich aus dem Wissen der kausalen und teleologischen Zusammenhänge ergeben muß: somit gehört auch dieses Wissen zu den Voraussetzungen der freien Wahl.

In dieser Hinsicht betrachtet das alltägliche Leben Unkenntnis und Dummheit als Entschuldigungsgründe, und auch rechtlich werden demjenigen mildernde Umstände zuerkannt, der aus irgend einem Grunde nicht imstande war, die Folgen seiner Handlungen zu übersehen, Kindern, Schwachsinnigen, Irren. Indessen kann man sich recht leicht deutlich machen, wie unbestimmt hier wieder die Grenzen sind. Daß einer gar nichts ahnte von dem, worauf es ankommt, und in dieser Weise die Wahlfreiheit bei ihm völlig ausgeschlossen wäre, das ist nur der Fall abnormen Stumpfsinns oder einer extremen Erkrankung. Das andere Extrem wäre die völlige Wahlfreiheit dessen, der alles wüßte und der deshalb sämtliche Folgen nach allen Richtungen und auch in ihrem ganzen zeitlichen Weiterwirken deutlich übersähe. So etwas gibt es natürlich unter Menschen nicht, und das praktische Leben geht deshalb im allgemeinen von der Annahme einer mittleren intellektuellen Fähigkeit und Entwicklung aus, die man als das Maß der durchschnittlich dem Menschen zukommenden Wahlfreiheit und damit als das rechtliche Kriterium

seiner Zurechnungsfähigkeit anwendet. Wir verlangen von niemanden, daß er ein Genie sei: aber ein allzugroßes Maß von Dummheit lassen wir uns auch nicht gefallen; — wir nennen sie polizeiwidrig. Man verfährt dabei bekanntlich im allgemeinen so, daß man niemandem die Unkenntnis von Folgen anrechnet, die nach den allgemeinen Grenzen menschlichen Wissens von keinem erwartet werden konnten, z. B. unvorhersehbaren Naturereignissen, wohl aber von einem jeden verlangt, daß er bei seinen Überlegungen das Wissen, das von seinem Beruf und seiner Entwicklung verlangt werden kann, sorgsam zu Rate ziehe. Nicht jeder Irrtum, der dabei unterläuft, nicht jede Täuschung über die Zweckmäßigkeit der zu wählenden Mittel kann rechtlich geahndet werden. Denn es liegt, rein psychologisch betrachtet, in allen solchen Fällen eine unverschuldete, d. h. nicht durch Willenstätigkeit herbeigeführte, Beschränkung der Wahlfreiheit vor. Eine absolute Grenze aber kann es hier schon deshalb nicht geben, weil eine solche zwischen den nächsten Folgen, deren Kenntnis und Verständnis man vorauszusetzen oder zu verlangen berechtigt ist, und den weiteren Folgen, die sich in der Tat leicht auch vorsichtiger und sachkundiger Erwägung verbergen, niemals mit Sicherheit gezogen werden kann.

Ist so die Wahlfreiheit schon im allgemeinen durch die intellektuelle Anlage und Entwicklung bedingt, so daß nach dieser Richtung der Mensch für um so freier und zurechnungsfähiger erachtet wird, je reifer sein Wissen und Urteilen ist, so finden wir auch in den mehr oder minder vorübergehenden und krankhaften Störungen, die das intellektuelle Leben erfahren kann, ebensolche Schranken zurechnungsfähiger Wahlfreiheit. Wie wir die Freiheit des Handelns durch Zustände des Nervensystems beeinträchtigt

sahen, die den normalen Gebrauch der Glieder hemmen, so ist angesichts der Abhängigkeit, in der sich die seelischen Tätigkeiten von den Funktionen des Gehirnes befinden, die Ausübung der Wahlfreiheit an dessen intakte Lebenstätigkeit gebunden. Zustände der Abgespanntheit und Aufgeregtheit genügen schon, um den Ablauf der wählenden Überlegung zu alterieren; Fieber und überhaupt ernstere Erkrankungen bringen schwerere Beeinträchtigungen mit sich. Aus dem gleichen Grunde werden Bestimmungen auf dem Totenbette leicht wegen Unzurechnungsfähigkeit des Testators beanstandet. Je schwerer der Gesundheitszustand und speziell der des Nervensystems gefährdet ist, um so mehr leidet auch die freie Wahlentscheidung. Es sind dabei gewisse Teile des leiblich-seelischen Organismus gehemmt oder lahmgelegt, und es kommt somit nicht sein gesamtes Wesen als Ursache seiner Wahlentscheidung zur Geltung. So ist es auch bei solchen Zuständen wie der Seekrankheit der Fall, deren pathologische Wirkung sich in einer Vergleichgültigung gegen alles Erlebte hauptsächlich äußert. Ähnliches liegt in anderer Richtung bei der Trunkenheit vor, die, freilich mit starken individuellen Differenzen, die Fähigkeit einer normalen Auffassung der Lage und der Folgen aufzuheben oder wenigstens zu modifizieren imstande ist. Eine eigenartige Erscheinung bei allen diesen Vorgängen ist insbesondere die Lockerung zwischen den Vorstellungserinnerungen und den Gefühlserinnerungen. Die erweckten Vorstellungen sind dabei häufig nicht mehr imstande, die Wertungen herbeizuführen, die sie im normalen Zustande mit sich bringen würden. Dasjenige, was bei derartigen pathologischen Vorgängen das bedeutsamste Merkmal bildet, ist die Aufhebung der kritischen Apperzeption: die normale Beurteilung der Gegenstände hört auf. Das gibt allen diesen Zuständen eine

Ähnlichkeit mit dem Traum, für welchen gerade bei voller Lebendigkeit der Vorstellungsassociationen die Abschwächung des kritischen Bewußtseins, das Ausbleiben vieler Wertungen charakteristisch ist, die sich im wachen Zustande daran anschließen würden.

Deshalb steigert sich diese Aufhebung der Wahlfreiheit im höchsten Maße bei den hypnotischen Zuständen. In ihnen pflegt der weitaus größte Teil der Auffassungen und Beurteilungen, die im normalen Leben sich an Wahrnehmungen zweifellos anschließen würden, lahmgelegt zu sein, und es entwickeln sich dann, weil die konstanten Gefühls- und Willenskräfte der Persönlichkeit krankhaft unterbunden sind, einzelne in ihr künstlich hervorgerufene Absichten mit völlig elementarer Gewalt. Hier zeigt sich gerade am deutlichsten, daß wir die Wahlfreiheit in solchen Zuständen deshalb vermissen, weil die Mitwirkung desjenigen ausgeschlossen ist, worin wir das Wesen der Persönlichkeit sehen. Der Hypnotisierte handelt nicht selbst, in ihm handelt ein fremder, von außen erweckter Wille; und wenn das zu einem relativ dauernden Zustande werden kann, wenn er darin raffiniert die Mittel zur Erfüllung dieses Wollens ausfindig macht, so steht er dabei um so mehr unter dem Zwange des ihm von außen eingeimpften Zweckgedankens.

Wenn so die Mängel des Wissens auch als solche der Wahl erscheinen, so gibt es nach der entgegengesetzten Richtung eine nicht seltene Gefühlsweise, die gerade die Fülle des Wissens als lästig empfindet und sich dadurch bedrückt, eingeengt und in der „Freiheit" beschränkt sieht. Je mehr einer weiß, je deutlicher er die Sachlage und alle möglichen Folgen zu übersehen imstande ist, um so sachgemäßer freilich und zweckmäßiger kann er wählen, aber um so mehr stoßen ihm auch Bedenken auf gegen das, was

er vielleicht in nächster und unmittelbarster Erregung tun möchte. Er schafft sich selbst Schwierigkeiten, er hemmt sein Wollen durch sein Wissen, er schränkt seine Begierdefreiheit durch seine Überlegung ein. Daraus erwächst ein Gefühl der Unfreiheit, das peinliche Bewußtsein, daß so viel Anderes und Fremdes in unser Leben hineinspielt, die Klage, daß man nicht einfach tun darf, was man seinem eigensten Wunsche gemäß tun möchte. In solcher Stimmung preist man dann wohl das Kind oder den Naturmenschen, die in harmloser Einfalt ungehemmt ihrer Freiheit sich freuen dürfen. Solche Klagen Rousseauscher Stimmung sind nicht eigentlich auf eine Beeinträchtigung der Wahlfreiheit gerichtet; denn diese ist ja gerade vollauf in Tätigkeit dabei. Beengt und beeinträchtigt ist dagegen die Persönlichkeit, und diese ihre Hemmung besteht in der Lage der Dinge. Wie sich objektiv die Verengerung der Lage als Einschränkung der Wahl darstellte, so ist subjektiv das Wissen von dieser Lage, je deutlicher es ist, um so mehr mit dem Unlustgefühl dieses Wählenmüssens verbunden. Die äußeren Verhältnisse, auf die der wahlfreie Wille nolens volens Rücksicht nehmen muß, werden wie ein Fremdes betrachtet, wodurch die Persönlichkeit sich gehindert fühlt, in ihrem Handeln die volle Kausalität ihres Wesens zu entfalten. In diesem Sinne bestätigen auch solche Klagen, wie sehr es uns immer darauf ankommt, im Wählen „uns selbst" zur Geltung zu bringen.

Dieselbe Bestätigung zeigt sich drittens in der Beeinträchtigung der Wahlfreiheit, die wir da annehmen, wo die für die Überlegung erforderliche Zeit geraubt oder verkürzt ist. Denn das Aufrollen der Vorstellungsassociationen und der mit ihnen zusammenhängenden Motive, die aus der Erinnerung auftauchen müssen, braucht, so

schnell an sich die einzelnen Gedankenläufe dabei sein mögen; so rapid sich unter Umständen die Überlegung in uns abspielen mag, doch im ganzen unzweifelhaft Zeit, und um so mehr Zeit, je verwickelter die Lage ist. Das Wissen, dessen wir zum Wählen bedürfen, ist nicht immer gleichmäßig präsent, und manchmal, wenn die Folgen unserer Handlungen so ganz anders ausschlagen als wir meinten, rufen wir uns nicht bloß zu: „Ja, hätte ich das gewußt," sondern mit schwererem Vorwurf: „Ja, hätte ich das bedacht!" Dann kommt der „Treppenwitz", der Ärger, der uns packt, wenn gleich hinterher uns deutlich wird, daß wir eine Dummheit gemacht haben, und daß, wenn das Rechte uns eingefallen wäre, wir uns viel besser aus der Sache hätten ziehen können. Aus diesem Grunde kann jeder Zwang zur plötzlichen Entscheidung eine schwere Beeinträchtigung der Wahlfreiheit enthalten. Die Kürze der Zeit genügt dann unter Umständen nicht, die ganze Kraft der Motive zur Geltung zu bringen, denen der Mensch bei reiflicher Überlegung folgen würde. So kommt auch in solcher Zwangslage das Wesen der Persönlichkeit nicht vollständig heraus. Darum ist es richtig, daß man sich nicht selbst unnötig in solche Zwangslage versetzen soll, daß man, insbesondere bei irgendwie wichtigen Dingen, sich Zeit lassen, die Entscheidung hinziehen soll, bis man hoffen darf, alle Seiten der Sache wohl überdacht zu haben: daher die alte Regel, einen wichtigen Entschluß möglichst noch einmal zu „beschlafen". In dieser Hinsicht wirken nun allerdings wieder die Temperamentsverschiedenheiten der Menschen mit, bei denen wir bald die Neigung zum schnellen, bald die zum schweren und späten Entschluß als Naturanlage oder Gewöhnung beobachten können. Leichtsinn und Bedächtigkeit stehen sich so einander gegenüber, der

eine stets in Gefahr, seine Voreiligkeit bereuen zu müssen, die andere nicht minder in Gefahr, den rechten Zeitpunkt des Handelns zu verpassen. Man pflegt im allgemeinen Jugend und Alter in dieser Weise einander gegenüberzustellen: doch gibt es auch einen Leichtsinn des Alters, der freilich im letzten Grunde auf einer Abschwächung der Wertassociationen, auf einem Verklingen der Motive beruhen mag. Außerdem sind Leichtsinn und Bedächtigkeit auch zeitweilige Wirkungen von Stimmungen und körperlichen Dispositionen. Leichter Rausch, fröhliche Erregung pflegen leichtsinnig zu machen, Unwohlsein und Unbehaglichkeit eine Abneigung gegen Entscheidungen mit sich zu führen. Die letzteren Zustände enthalten dann gelegentlich wohl minimale Vorstufen der ernsteren Erkrankung, die als Abulie den Patienten auch bei kleinen und unbedeutenden Angelegenheiten mit unnötigsten Bedenken und krankhafter Unentschlossenheit peinigt.

Als eine weitere und sehr bedeutsame Beeinträchtigung der Wahlfreiheit ist diejenige allgemein bekannt, welche von unerwarteten und sehr starken Gefühlserregungen ausgeht. Wir nennen diese bekanntlich Affekte, und sie werden im alltäglichen Leben wie in gerichtlichen Dingen als Abschwächungen der Wahlfreiheit, als Minderungen der Zurechnungsfähigkeit, als mildernde Umstände der Straffälligkeit behandelt. Derartige plötzliche und heftige Gefühle rufen schon physisch starke Störungen hervor. Sie zeigen sich einerseits in dem vasomotorischen System, allgemein bekannt durch die Änderungen des Blutumlaufs, die sich wechselnd als Erröten und Erblassen ankündigen; sie zeigen sich in sekretorischen Vorgängen, wie im Weinen, das bei Freude ebensogut eintreten kann, wie bei Schreck und Schmerz; sie zeigen sich in lebhaften, zwecklosen

Bewegungen des ganzen Leibes und der einzelnen Glieder u. s. f. Ihre besonders charakteristische Wirkung aber ist die Hemmung gewisser mit dem seelischen Leben eng zusammenhängender Funktionen. Wie weit auch dabei die Störung des Blutumlaufs und damit der Gehirntätigkeit mitspielt, kann hier außer Betracht bleiben. Im Affekt stottern wir alle, die Rede stockt. Und dem entsprechend ist bei dem Affekt auch eine entschiedene Hemmung des Gedankenverlaufes vorhanden; der Verstand steht still, man kann an nichts anderes denken, es fällt einem nichts ein. Und weil einem nichts einfällt, keine Vorstellungen kommen, so kommen auch keine Erinnerungsgefühle, das ganze Wesen des Menschen ist gelähmt, und ungehemmt entfaltet sich wieder die elementare Macht des Motivs, das den Affekt ausmacht. So ist in diesem Zustande das einzelne Wollen, das momentane Motiv, das überraschend über den Menschen gekommen ist, für sich allein betrachtet, im höchsten Grade frei und ungehemmt: dafür aber ist der Mensch als Ganzes in diesem Zustande unfrei; sein eigentliches Wesen kann nicht zur Geltung kommen. Eben deshalb betrachten wir es als die Aufgabe aller Erziehung, daß der Mensch über seine Affekte Herr werde. Wir suchen ihn durch Gewöhnung an überlegendes, das Bewußtsein seiner Aufgaben und Überzeugungen aufrollendes Nachdenken, durch Erstarkung und leichte Präsenz seines dauernden Fühlens und Wollens vor den Überraschungen der über ihn von außen hereinbrechenden Gefühle möglichst sicher zu stellen. Indessen gelingt diese Erziehung bei dem einen sehr viel leichter und besser als bei dem andern. Denn auch zu den Affekten sind die Menschen wiederum durch ihre Temperamentsanlagen in verschiedenem Maße disponiert, und der eine hat es deshalb sehr viel schwerer als der andere,

seine Wahlfreiheit und vernünftige Selbstbestimmung den Wechselfällen des Lebens gegenüber zu wahren.

Dazu kommt noch außerdem, daß das Entstehen und insbesondere der Grad der Affekte auch von der Energie abhängt, mit der einzelne Richtungen eines relativ konstanten Wollens in der Seele herrschen. Je kräftiger sie sind, um so mehr vermögen die unerwartet eintretenden Erlebnisse, sei es im Gegensatz, sei es im Sinne des Wollens selbst, den übermächtigen Gefühlsausbruch des Affekts hervorzurufen. So finden wir den bedenklichsten Nährboden für die Affekte in den Leidenschaften, und dieses Zusammenhanges ist sich auch die Sprache bewußt, wenn sie das Handeln des unter der Herrschaft des Affekts stehenden Menschen als das leidenschaftliche zu bezeichnen pflegt. Es ist darin angedeutet, daß man beide, die Affekte wie die Leidenschaften, als Zustände anzusehen gewöhnt ist, in denen der Mensch nicht eigentlich Herr seiner selbst sei, in denen er mehr leide, als selbständig handle, mehr passiv als aktiv sich verhalte: es sind die passiones animae. Darum hat auch die psychologische Theorie von den Stoikern an lange Zeit Affekte und Leidenschaften nicht getrennt und sie zusammen unter dem gemeinsamen Gesichtspunkte behandelt, daß sie als Seelenstörungen, als perturbationes animi gelten sollten.

Indessen bestehen zwischen Affekten und Leidenschaften doch wichtige Unterschiede, und wenn deshalb in der gewöhnlichen Vorstellungsweise auch die Leidenschaften als Beeinträchtigungen der Wahlfreiheit häufig genug bezeichnet werden, so müssen wir auf diese Unterschiede sorgfältig acht haben. Im täglichen Leben sagt man freilich oft genug, ein Mensch sei unfrei, wenn er unter der Herrschaft seiner Leidenschaft steht, und diese Behauptung wird da

besonders für zutreffend angesehen werden, wo es sich um eigentlich abnorme und pathologische Willensrichtungen handelt. Unter Leidenschaften verstehen wir nämlich nicht sowohl einzelne überraschende und heftige Gefühle, wie es die Affekte sind, sondern vielmehr dauernde und dominierende Willensrichtungen von ungewöhnlicher Stärke, die deshalb in den Apperzeptionsprozessen der Motivation eine besonders bedeutsame und entscheidende Rolle spielen. Wo sie mit der physischen Anlage des Menschen gegeben und wesentlich durch sie bedingt erscheinen, wo sie also als durchgängig pathologische Veranlagungen, als perverse Neigungen aufgefaßt werden müssen, da spricht man unbedenklich davon, daß mit ihnen die Willensfreiheit aufgehoben sei. Denn ein solches konstantes Wollen kann so stark und unausrottbar sein, daß dagegen das gesamte übrige System von Gefühlen, Überzeugungen und Willensrichtungen machtlos bleibt. So ist es mit der Kleptomanie, der Nymphomanie und ähnlichen Erscheinungen. Aber andererseits treten solche Leidenschaften auch erst im Laufe des Lebens ein und gewinnen doch eine ähnliche Macht. So geht es mit Trunksucht, Geiz, Habsucht, Liebe, Eifersucht u. s. f. Wo ist hier die Grenze? Wir werden uns bei genauerer Betrachtung leicht davon überzeugen, daß es auch in dieser Hinsicht kein absolutes Kriterium gibt, um das Dauernde im Menschen vom Momentanen zu unterscheiden. Was in gewissem Sinne den momentanen Reizen jedes einzelnen Augenblicks gegenüber als ein konstantes Wollen, wohl gar als eine Leidenschaft betrachtet werden muß, das kann dem ganzen Leben und Wesen des Menschen gegenüber als etwas Vorübergehendes und deshalb seinem eigentlichen Wesen Fremdes angesehen werden, weil es einerseits als ein von außen Eingeimpftes erscheint

und andrerseits unter Umständen wieder ausgestoßen werden kann. So ist es mit den kleinen vorübergehenden Neigungen wie Sammellust, die mit den Jahren wieder gehen, aber ebenso auch mit Trunksucht, leidenschaftlicher Verliebtheit, Eifersucht 2c. Allein auch diese Leidenschaften gehören, solange sie bestehen, eben doch zu der Natur dieses Menschen, wie er nun einmal jetzt ist, und sie können sich ja, wie es bei Geiz und Habsucht geschieht, so in ihm eingenistet haben, daß sie, wie man zu sagen pflegt, „zur zweiten Natur geworden" sind. Dürfen wir in diesem Falle ihr Dominieren, die entscheidende Gewalt, welche sie über die Entscheidungen des Menschen haben, als eine Beeinträchtigung der Wahlfreiheit betrachten? Im eigentlichen Sinne gewiß nicht. Denn der Mensch wählt frei, wo er seiner Natur gemäß entscheidet. Dieses sein Wesen ist freilich nicht absolut konstant, aber es muß in der praktischen Behandlung als relativ konstant angenommen werden. Und so ist der Bestand der Wahlfreiheit im psychologischen Sinne da nicht in Frage gestellt, wo die Wahlentscheidung durch ein Motiv bestimmt ist, welches wir in dem ganzen Zusammenhange der Lage als zu dem Wesen des Menschen gehörig behandeln müssen. Der Verbrecher, der bei kühler, oft erwogener Überlegung, mit aller Kenntnis der Sache seine Absicht, z. B. des Mordes, zweckmäßig ausführt, ist im psychologischen Sinne des Wortes wahlfrei. Wenn er dabei, wie wir zu sagen pflegen, unter der Herrschaft seiner Leidenschaft, des Hasses, der Habsucht u. s. w. steht und wenn wir ihn in diesem Sinne unfrei nennen, so geschieht das in einer Bedeutung des Wortes, welche über den psychologischen Sinn der Wahlfreiheit hinausgeht und uns auf ein anderes Gebiet hinüberführt.

Sechste Vorlesung.

Die sittliche Freiheit.

Die schärfere Unterscheidung zwischen Affekten und Leidenschaften, wie sie in der neueren Psychologie gegenüber den älteren Gewohnheiten, von den perturbationes animi zu reden, erforderlich geworden ist, erweist sich gerade für die Fragen des Freiheitproblems besonders wertvoll. Im Affekt konnten wir unbedenklich eine der schwersten Beeinträchtigungen der Wahlfreiheit anerkennen. Denn die Ursachen, welche hier das Stocken der Vorstellungen und der Motive herbeiführen, sind in dem plötzlichen Eintritt irgend eines Erlebnisses, also außerhalb der Person selbst zu suchen. Bei den Leidenschaften dagegen können wir diese Auffassung nicht durchführen, es sei denn, daß im einzelnen Falle die Leidenschaft selbst vermöge eines Erlebnisses in Affekt übergegangen ist. Wo das nicht der Fall ist, da mußten wir zugestehen, daß die Wahlfreiheit selbst nicht beeinträchtigt ist, wenn das dauernd starke Wollen, worin die Leidenschaft besteht, sich durch alle Überlegung von Zielen und Mitteln hindurch als maßgebend erweist. Eben damit kommt ja das konstante Motiv und somit die Persönlichkeit, wie sie nun einmal ist, zur Geltung: und in diesem Sinne wird deshalb auch niemals die Leidenschaft eo ipso als Verminderung der Zurechnungsfähigkeit angesehen.

Wenn wir trotzdem den von der Leidenschaft beherrschten Menschen unfrei nennen, so geschieht es mit Nebengedanken, die wir etwas genauer ansehen müssen. Eine derartig dominierende Stärke des Motivs nämlich scheint dem einfach nächsten Urteil nicht mehr zum Wesen der Persönlichkeit selbst zu gehören. Es ist etwas anderes, ein fremder Tropfen im Blute. In dieser Richtung beurteilen wir den Unterschied von Affekt und Leidenschaft nur als einen graduellen. Wie der Affekt für den Moment eine Störung des inneren Lebenslaufes darstellt, so tut das die Leidenschaft für kürzere oder längere Zeit. So faßt man namentlich gern solche Leidenschaften auf, deren Ursprung im natürlichen Verlauf der Dinge zu erleben ist: man behandelt sie wie Affekte. Man sagt z. B. wohl von leidenschaftlicher Sinnenliebe, sie sei wie ein Rausch, der schon verfliegen werde, selbst wenn er ein paar Monate oder ein paar Jahre dauert. Ähnlich reden wir von der Eifersucht. Andere Leidenschaften dagegen setzen sich dauernder fest, und wenn dann diese „zweite Natur" in der Wahl zutage tritt, so ist in der Tat deren Freiheit nicht beeinträchtigt. Psychologisch ist dann also alles vollkommen in Ordnung: die Wahl folgt dem stärksten Motiv. Und dasselbe gilt, mit Rücksicht auf den psychologischen Begriff der Wahlfreiheit, darum auch für jene vorübergehenderen Leidenschaften; auch sie gehören, solange sie eben herrschen, doch zu dem Wesen des Menschen, und wir sehen wiederum, wie unbestimmt auch hier die Grenzen zwischen dem Momentanen und dem Konstanten, zwischen dem Unwesentlichen und dem Wesentlichen sind.

Dennoch bleibt uns bei dieser Betrachtung ein Stachel. Sie erscheint als unvollständig, die Sache kann damit noch nicht erschöpft sein. Der in der Leidenschaft wählende

Mensch bleibt für unsere Beurteilung in gewissem Sinne doch immer unfrei. Wir betrachten eine solche dominierende Stärke des einzelnen Wollens als abnorm, als ein das Mittelmaß des Menschlichen Übersteigendes und damit zugleich als etwas, das nicht sein sollte. So zeigt sich unsere Auffassung durch den Begriff einer Norm bestimmt. Sie ist nicht nur theoretisch, sondern hängt von Wertbeurteilungen ab. Man sagt dabei gern, der Mensch als Persönlichkeit sei in solchen Zuständen von dem Gegenstande seiner Leidenschaft abhängig, also von etwas Äußerem und Fremden beherrscht. Dies Äußere hat zwar, wie es schon die Stoiker deutlich erkannt haben, dabei die Gestalt *seines* Wollens angenommen, aber es erscheint darum doch als ein von außen aufgedrungener, ungehöriger Bestandteil seines Wesens. Darin besteht das Unheimliche der Leidenschaft, und das Gefühl davon hat von jeher die Menschen, namentlich bei dem Anblick der furchtbaren und verheerenden Wirkungen der Leidenschaft gepackt. Deshalb gilt der von der Leidenschaft Beherrschte als ein von einem Dämon oder wenigstens von einer dämonischen Macht Besessener, und im Gegensatze dazu gilt es als Aufgabe und als Bedürfnis, davon frei zu sein oder wieder davon frei zu werden. So stoßen wir bei dieser Anwendung des Wortes auf die Freiheit als sittliches Ideal, auf einen Begriff der *Freiheit im normativen Sinne*. Eine solche Freiheit von den Leidenschaften ist eben damit auch eine Freiheit von der Welt, wie es die Stoiker in ihrem Ideal der „Apathie" so schön dargestellt haben.

Aber schon deren Ethik hat auch diese negative Begriffsbestimmung der Freiheit sogleich in die positive übergeführt. Die Befreiung von den Leidenschaften ist nur möglich durch die Vernunft, durch die Erstarkung des ver-

nünftigen Denkens und derjenigen Motive, welche es notwendig mit sich führt. Daraus ergibt sich dann der Satz: Frei sein, heißt der Vernunft gehorchen. So ist die sittliche Freiheit in der neueren Philosophie namentlich von Spinoza und von Leibniz definiert worden. Besonders deutlich formuliert der letztere: Eo magis est libertas quo magis agitur ex ratione, eo magis est servitus quo magis agitur ex libidine. Aber die Vernunft kann nur dann herrschen, wenn sie nicht nur ein System von Vorstellungen, sondern eine Kraft des Wertens, eine Macht des Fühlens und Wollens ist. In diesem Sinne nennen wir sie die praktische Vernunft. Danach ist sittliche Freiheit da vorhanden, wo die praktische Vernunft das entscheidende Motiv in der Apperzeption des Willenlebens bildet, wo moralische Grundsätze die stärksten Motive sind. So erscheint die sittliche Freiheit bei Kant als die Autonomie der praktischen Vernunft, als ihre Selbstbestimmung durch das Sittengesetz. Frei ist danach der Mensch, bei dem die sittlichen Motive die stärksten sind und jede Wahl entscheiden, unfrei der, welcher seinem auf den äußeren Reiz und die Lage des Moments bezogenen Triebe oder den daraus erwachsenen dauernden Willensrichtungen, den Leidenschaften folgt.

Dieser ethische Freiheitsbegriff ist nun offenbar ein ganz anderer als der psychologische Begriff der Wahlfreiheit. Sie gehören verschiedenen Richtungen der Begriffsbildung an und bedeuten verschiedenes, so sehr sie sich unter Umständen auf denselben in der Erfahrung vorliegenden Gegenstand beziehen können. Die Wahlfreiheit im psychologischen Sinne ist die Tatsache einer ungehemmten Betätigung der Persönlichkeit in ihrem Wählen und Handeln, ein formaler Begriff, bei dem es ganz gleichgültig ist, welches

die Qualität der zur Herrschaft gelangten Motive ist, — die Freiheit im ethischen Sinne ist ein Wertbegriff der Herrschaft der Vernunft über das natürliche Gefühls- und Triebsystem des Menschen. Der eine Begriff bezieht sich auf das, was ist, der andere auf das, was sein soll: der eine drückt eine Tatsache, der andere ein Ideal oder eine Norm aus. Es kann deshalb einer in dem einen Sinne frei genannt werden, während er in dem andern als unfrei zu bezeichnen ist. Der von der Leidenschaft beherrschte Mensch ist wahlfrei, insofern er tatsächlich mit unbehinderter Überlegung demjenigen Wollen folgt, welches in ihm das stärkste ist; aber derselbe Mensch ist in dem Sinne unfrei, daß dieses sein Wollen nicht das herrschende sein sollte, daß ihm gegenüber die sittlichen Motive zu schwach waren, um die elementare Macht der Leidenschaft zu hemmen. So ist er psychologisch frei, ethisch unfrei: er steht unter der Herrschaft seiner Leidenschaft.

Danach ist es unberechtigt und gefährlich, diese beiden Begriffe miteinander zu verwechseln, wie es durch den Gebrauch desselben Wortes für beide nahegelegt ist und in zahllosen Fällen, namentlich auch in forensischen Fragen, geschieht. Von der Wahlfreiheit können wir sagen, sie ist eine tatsächlich vorhandene Fähigkeit des Menschen, die nach verschiedenen Richtungen hin begrenzt und eingeschränkt sein kann, aber doch im ganzen zu seinem dauernden Besitz gehört: die sittliche Freiheit dagegen ist ein Ideal, das keiner von uns vollständig erreicht, und das wir, je nach dem Maße der Annäherung, als Maßstab unserer ethischen Beurteilung von Charakteren und Handlungen anwenden. Trotzdem ist diese Vermischung der Begriffe, ihr Bezeichnen durch dasselbe Wort das allgemein Übliche. Man denke nur an das hervorragendste Beispiel, an Spinoza: in demselben

Werke, wo er mit kalter Schärfe den psychologischen Begriff der Willensfreiheit zerstört und zu dem Ergebnis kommt, daß ebensogut, wie der Mensch sich für frei ansieht, auch der fallende Stein, wenn er Bewußtsein hätte, sich einbilden könnte, frei zu handeln, in demselben Werk überschreibt er das abschließende Buch: „De libertate humana“! Indessen deutet dieser Doppelgebrauch eben nicht bloß darauf hin, daß beide Begriffe aus der verschiedenen Betrachtungsweise desselben Erfahrungsgegenstandes entspringen, der auf der einen Seite unter dem Gesichtspunkte tatsächlicher Erkenntnis, auf der andern unter dem der normativen Beurteilung behandelt wird, sondern dieser Doppelgebrauch legt doch auch die Vermutung nahe, daß diese Begriffe in ihren inneren Beziehungen auf das feinste miteinander verästelt sind.

Zunächst kommt hier in Betracht, daß wir nicht nur von Wahlfreiheit reden können, wo wir die sittliche Freiheit für ausgeschlossen halten, sondern daß wir umgekehrt in gewissem Sinne den sittlichen Idealzustand, den wir mit dem Namen der ethischen Freiheit, der Vernunftherrschaft bezeichnen, als eine Beschränkung der Wahlfreiheit ansehen können. Unsere geläufige Ausdrucksweise ist darin eigentümlich befangen und zeigt damit gerade, wie sie den Gedanken an die sittliche Freiheit im Hintergrunde hat, wenn sie von Wahlfreiheit in psychologischem Sinne zu reden scheint. Wo die Leidenschaften auf mehr oder minder Unedles oder gar auf Unsittliches gerichtet sind, da sagt man unbedenklich, sie machen den Menschen unfrei, und wir können es wohl gelegentlich in theoretischen oder praktischen Diskussionen über die Behandlung der Verbrechen hören, daß der Zustand der Leidenschaft als Unfreiheit und damit als Unzurechnungsfähigkeit angesehen wird, was nach un=

sern Ausführungen prinzipiell unberechtigt ist. Aber es gibt auch sogenannte edle Leidenschaften, wie Vaterlandsliebe, Freiheitsdrang, Ehrliebe, Erkenntnistrieb u. s. f. Jede Form des sittlichen Enthusiasmus kann so bezeichnet werden. Und wenn auch bei dieser Bezeichnung wohl eine leise Hindeutung darauf im Spiele ist, daß das sittliche Wollen in solchem Fall als ein übertrieben heftiges, zumal im Verhältnis zu anderen sittlichen Motiven, beurteilt werden soll, so wird doch nicht leicht jemand in diesem Sinne von dem moralischen Enthusiasten sagen mögen, er sei unfrei, weil er unter der Herrschaft dieser Leidenschaft stehe. Und doch handelt es sich dabei psychologisch um genau denselben Tatbestand, um ein dominierendes Wollen, welches alle übrigen Arten des Begehrens bei der Wahlentscheidung überwindet oder zur Seite schiebt. Ist das siegreiche Wollen das sittliche, so nennen wir den Menschen in diesem Sinne frei, während seine Wahlfreiheit doch auch in derselben Weise beschränkt ist, wie in dem andern Falle: ist dagegen das herrschende Wollen ein unsittliches, so nennen wir den Menschen ethisch unfrei, während damit für seine einzelne Wahlentscheidung der unbehinderte Zustand der psychologischen Freiheit wohl vereinbar bleibt. In dieser Weise schieben sich der psychologische und der ethische Freiheitsbegriff vielzweigig ineinander. Der eine bedeutet Freiheit von Hemmung in der Wahl, der andere Freiheit von der Herrschaft unvernünftiger Motive: diese beiden Bedeutungen können zusammenfallen, können aber auch auseinanderfallen, und das eine ist sowenig überall notwendig wie das andere.

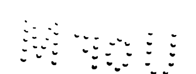
So müssen wir es verstehen, wenn wir nicht verkennen wollen, daß der Mensch gerade in dem Maße, wie er die sittliche Freiheit errungen hat, sich bei seiner Wahl

eigenartig gebunden findet. Er ist der Norm unterworfen, die er selbst als recht erkannt hat, und damit ist ihm sehr vieles verboten, was er vielleicht nach dem natürlichen Mechanismus seiner Gefühle und Triebe wählen und tun würde. Für ihn gehört sein sittliches Bewußtsein zu den Momenten, die seine Wahl einengen, geradeso wie sein Wissen von der Lage, in die er sich versetzt findet. Obwohl daher die herrschende Vernunft des sittlichen Menschen gerade für ihre Zwecke die Wahlfreiheit und die Freiheit des Handelns in ihren Dienst stellt und ihnen damit auch erst sittlichen Adel gibt, so liegt doch eben in dem unvermeidlichen Gegensatze, der zwischen der sittlichen Norm und den natürlichen Richtungen des Gemütslebens einmal besteht, der Grund dafür, daß die Einschränkung des letzteren wenigstens zunächst eben als Unfreiheit und in gewisser Richtung als unbequem gefühlt wird. Das geschieht offenbar solange, als die Entwicklung des Menschen noch das sittliche Gebot und Verbot als ein wenigstens halbfremdes, als etwas ihm schließlich doch Aufgenötigtes erscheinen läßt. Es ist deshalb dies Gefühl ein charakteristisches Merkmal aller autoritativen Moralität, die den Gedanken nicht los wird, daß das sittliche Wollen eigentlich doch ein fremdes Wollen neben dem eignen, ursprünglichen Wollen des Menschen ist und dieses in seiner Erfüllung beeinträchtigt.

In der Tat muß man ja auch anerkennen, daß diese Beschränkung der Begierde- und Wahlfreiheit für den sittlichen Menschen nicht ohne Nachteil hinsichtlich der nächsten Glückseligkeitsfolgen bleibt. Es ist richtig, daß diese Beschränkung der Freiheit, alles zu tun, was man möchte, beim Kampfe ums Dasein dem sittlichen Menschen im Verhältnis zu einem unsittlichen Gegner unter Umständen nicht zum Vorteil, sondern eher sogar zum Nachteil gereicht.

Manches Mittel darf sich der sittliche Mensch vor seinem Gewissen nicht gestatten, dessen Anwendung vielleicht seinem skrupellosen Gegner entscheidenden Vorschub leistet. Es ist eine vielleicht traurige und beklagenswerte, aber tatsächlich unanfechtbare Wahrheit, daß Rücksichtslosigkeit und Brutalität, was die nächsten und äußeren Erfolge anlangt, es manchmal weiter bringen als ehrliche und treue Pflichterfüllung. Das gilt — wir haben's erlebt — von den Völkern ebenso wie von den Individuen, und diese Tatsachen wollen berücksichtigt sein, wenn man die Frage von dem Verhältnis der Politik zur Moral erörtert. Denn hier ergibt sich eine äußerst verwickelte Kasuistik aus der Frage, wie weit die Rücksichten der alltäglichen Moral aus patriotischen Pflichten überwunden werden können, wenn der Verzicht auf die Anwendung bedenklicher Mittel, die der Feind nicht scheut, Gefahr zu bringen droht. Auf der andern Seite entwickelt sich aus diesen Verhältnissen die schlimmste Sophistik, wenn der einzelne etwa meinen sollte, daß sog. höhere Zwecke ihm das Recht geben, auf die sittliche Beschränkung der Wahlfreiheit Verzicht zu leisten.

Zweifellos aber bleibt es, daß, je jünger und schwächer noch, z. B. in der Erziehung, die sittlichen Motive selbst sind, um so mehr sie vom Standpunkt der natürlichen Wünsche und Bestrebungen aus als ein Druck und als eine Last empfunden werden, der man schließlich folgt, ohne mit dem ganzen Herzen dabei zu sein. Erst der Fortschritt der sittlichen Ausbildung führt dazu, daß dieser Zwang nicht mehr als ein fremder gefühlt, sondern als ein der eigenen Persönlichkeit entstammender aufgefaßt wird. Erst dadurch, daß die Persönlichkeit sich vollkommen mit ihrer eigenen sittlichen Überzeugung identifiziert und deren Befolgung als die notwendige und selbstverständliche Wirkung ihres



Charakters auch in der Wahlentscheidung versteht, verliert der Zwang des ethischen Gebotes für unser Gefühl das Beengende und Beschränkende, das es ursprünglich an sich hatte. Es ist jener Vorgang, den Schiller mit den klassischen Versen dargestellt hat:

> Nehmt die Gottheit auf in euren Willen,
> Und sie steigt von ihrem Weltenthron.
> Des Gesetzes strenge Fessel bindet
> Nur den Sklavensinn, der es verschmäht:
> Mit des Menschen Widerstand verschwindet
> Auch des Gottes Majestät.

Soweit der Mensch dieses höchste Ziel der Sittlichkeit erreichen kann, fallen die sittliche Freiheit und die Wahlfreiheit zusammen. Dann deckt sich das, worin der einzelne bei der Wahl sein eigenes Wesen setzt, mit dem Normbegriffe der Menschheit überhaupt, den das sittliche Bewußtsein verlangt. Und hier sehen wir auch den letzten Grund, weshalb jene beiden Begriffe schließlich mit demselben Worte bezeichnet werden und in gewissem Sinne auch bezeichnet werden dürfen. Wir betrachten die Vernunft als das „eigentliche Wesen" des Menschen, dürfen das aber im Grunde genommen nicht im Sinne einer tatsächlichen Behauptung, wohl aber im Sinne der ethischen Anforderung und der idealen Normbestimmung allgemein tun. Deshalb sehen wir die sittliche Selbstbestimmung als „Freiheit" an, indem wir den normativen Gattungsbegriff an die Stelle des psychologisch bestimmten Einzelwesens setzen. Mit diesem Rechte sprechen wir dann auch von der sittlichen als von der „wahren" Freiheit: sie bedeutet die Herrschaft der sittlichen Norm in dem Motivationsleben des einzelnen. Das steht in genauer Parallele dazu, daß wir auch politisch die „wahre" Freiheit den Zustand des Staatslebens nennen,

worin die Herrschaft der Gesetze so vollständig wie möglich gesichert ist. Auch diese wahre Freiheit im Staatsleben ist mit der Einschränkung der natürlichen Begierdefreiheit und damit der Wahlfreiheit für den einzelnen verbunden und wird von ihm unter Umständen als derartige Beschränkung und Beeinträchtigung gefühlt. Die rechte bürgerliche Gesinnung, das Staatsbewußtsein des Individuums, zu der auch dieses wie die Völker durch die Geschichte erzogen werden muß, besteht in der selbstgewollten Unterwerfung unter die Gesetze, in der Aufnahme des politischen Pflichtbewußtseins unter die herrschenden Motivationskräfte.

So mannigfach und verwickelt, so zu Mißverständnissen geeignet sind die Beziehungen zwischen diesen beiden Freiheitsbegriffen. Nur das wichtigste und bedeutsamste davon konnte hier wenigstens angedeutet werden, und schon darin wird Warnung genug enthalten sein vor leichtfertiger und kritikloser Vermischung der Begriffe, vor allem aber vor den gedankenlosen Beschuldigungen, die gerade in dieser Hinsicht bei der Betrachtung unseres Problems üblich sind. Wer an dem idealen Wertbegriff der sittlichen Freiheit festhalten möchte, der verstrickt sich leicht dadurch, daß er sie mit der tatsächlichen Wahlfreiheit gleichgesetzt haben will und daß er deshalb jede Beschränkung, der diese erfahrungsmäßig unterworfen ist, auch als Beschränkung oder gar Aufhebung jener Norm verabscheut. Vor allem empfindet er es als etwas Paradoxes, daß die Verwirklichung des Freiheitsideals eine Beschränkung der Freiheit in psychologischem Sinne mit sich bringen soll. Er gerade muß darauf aufmerksam gemacht werden, daß das Sittengebot eine Einschränkung schrankenloser Willkür des individuellen Begehrens einschließt, und daß die tatsächliche Wahlfreiheit die Voraussetzung für die Erreichung des sittlichen Frei-



heitsideals nur in dem Sinne bilden kann, daß sie damit sich selbst eine Grenze setzt.

Diese feine Dialektik zwischen sittlicher und psychologischer Freiheit hat niemand glücklicher zum Ausdruck gebracht, als der große Dialektiker unter unsern deutschen Dichtern, — Lessing. Ein geflügeltes Wort von ihm, das jedem bekannt ist, muß man im Zusamenhange des dramatischen Dialogs auffassen, wenn man es recht verstehen will. Es heißt im „Nathan" bei dem ersten Gespräch zwischen Nathan und dem Derwisch:

D. Zwar wenn man muß —
N. Muß! Derwisch! — Derwisch muß?
Kein Mensch muß müssen, und ein Derwisch müßte?
Was müßt' er denn?
D. Warum man ihn recht bittet,
Und er für gut erkennt: das muß ein Derwisch.
N. Bei unserm Gott! da sagst du wahr!

Voll äußerster Feinheit spielt der Dichter hier mit den Bedeutungen des „Müssens", deren so viele sind, wie sich aus dem kontradiktorischen Gegensatz zu den Bedeutungen von „Freiheit" ergeben. Das erste Wort des Derwisch faßt Nathan in seiner Erwiderung erstaunt so auf, als wolle jener im Sinne des äußeren Determinismus sich mit der Abhängigkeit des Menschen von einem äußeren Zwange entschuldigen, von dem Willen und der Macht des Sultans, der ihn zum Schatzmeister machen will. Er hält ihm deshalb die Mahnung der Wahlfreiheit entgegen: „Kein Mensch muß müssen" und setzt hinzu, daß gerade der Derwisch, der der gute Mensch sein soll, diese Freiheit bewahren müsse. Der Derwisch aber entgegnet nun seinerseits, daß gerade für den guten Menschen eben ein Zwang be-

stehe, dasjenige zu tun, was er für recht erkannt hat: und mit dieser Auffassung der *sittlichen Freiheit* ist dann auch Nathan durchaus einverstanden. Daß aber auch Lessing die *reife* Sittlichkeit erst bei dem Menschen findet, der diesem Zwange des Sittengesetzes sich willig fügt, das sehen wir an einer andern Stelle desselben Dramas, wo jene Dialektik des Müssens charakteristischerweise wiederkehrt. Gegen den Schluß des dritten Aktes heißt es in der Szene zwischen dem Tempelherrn und Daja:

D. Der Vater soll schon müssen —
T. Müssen, Daja?
Noch ist er unter Räuber nicht gefallen —
Er muß nicht müssen.
D. Nun, so muß er wollen.
Muß gern am Ende wollen.
T. Muß? und gern?!

Dem Tempelherrn, der nicht viel philosophiert, will es hier freilich nicht recht in den Sinn, daß einer gern müssen soll: allein die alte Daja hat zwar auch nicht in begrifflichem Nachdenken, aber doch in unmittelbarem, gefühlsmäßigem Erleben lange genug Zeit gehabt, Nathans sittlich reifes Wesen zu beobachten, um zu wissen, daß dieser schließlich das, wovon er sich überzeugt hat, gern tun wird, selbst wenn es gegen seinen ersten Wunsch gehen sollte. Sie weiß, daß die Kausalität der sittlichen Persönlichkeit bei ihm zur Geltung kommen wird, sobald man ihm die Möglichkeit gewährt hat, die Lage der Dinge vollständig (wie sie meint) zu übersehen, und darauf gründet sie wieder ihre Voraussicht seiner Entscheidung. So löst der Dichter auch hier die dialektische Schwierigkeit dahin, daß die wahlfreie Entscheidung des sittlichen Menschen auch da, wo

sie sein ursprüngliches Wollen verändert, eben doch aus seiner innersten Natur wirkt, weil in dieser die ethischen Motive die konstanten und herrschenden sind.

Zwischen Wahlfreiheit und sittlicher Freiheit besteht weder notwendige Übereinstimmung, noch notwendiger Gegensatz. Je weiter sie auseinanderfallen, um so niedriger steht der ethische Wert des Individuums: je höher dieser entwickelt ist, um so mehr nähern sie sich ihrer Vereinigung. Solange und soweit der Mensch das, was ihn sittlich frei macht, als Beengung seiner natürlichen Wahlfreiheit empfindet, solange und soweit ist sein individuelles Wesen noch von dem ethischen Vernunftideale der Menschheit entfernt.

Siebente Vorlesung.

Die Freiheit des Wollens.

Alle bisher entwickelten Freiheitsbegriffe laufen auf den Begriff der ungehinderten Kausalität eines schon bestehenden Wollens hinaus. In der Freiheit des Handelns sahen wir den ungestörten Übergang eines wie immer zustande gekommenen Wollens in die seinem Zwecke entsprechende Leibesbewegung. Als Freiheit des Wählens erkannten wir die ungestörte Wirksamkeit der Persönlichkeit, die in jeder gegebenen Lage ihre konstanten Motive zur Entscheidung bringt. Es war das einmalige und das dauernde Wollen, welche in beiden Fällen sich als die ungehemmten Ursachen geltend machten. Beide Arten der Freiheit konnten wir als normale Eigenschaften des Menschen ansehen, die ihm im allgemeinen wirklich zukommen, aber durch die verschiedensten Verhältnisse des äußern wie des innern Lebens in wechselnde Grenzen eingeschlossen sind. Der Begriff der sittlichen Freiheit endlich erwies sich als das Ideal einer Kausalität der sittlichen Überzeugung, d. h. einer solchen Gestaltung der konstanten Motive der Person, wodurch die Anforderungen der ethischen Norm von ihr selbst in die bestimmenden Kräfte ihrer Wahl aufgenommen sind: dies Ideal zeigte sich, soweit es über-

haupt erreichbar ist, in verwickelten Beziehungen zu dem tatsächlichen Bestande der Wahlfreiheit.

So kommen psychophysische, psychologische und ethische Freiheit dahin überein, daß sie das Handeln wie das Wählen vom Wollen des Menschen abhängig zeigen. Wir konnten in ihrer Behandlung und bei der Bestimmung ihres Begriffs dies Wollen als gegeben voraussetzen, um sicher zu stellen, daß in allen Fällen, wo dabei von Freiheit die Rede ist, dieses Wollen, zum Teil wie bei dem sittlichen Freiheitsbegriff ein qualitativ bestimmtes Wollen, die Ursache der Lebenstätigkeit des Menschen ist. Darum erwächst uns, wie wir die ganze Untersuchung bisher an der Hand der Kategorie der Kausalität haben führen müssen, nun die letzte und schwierigste der Fragen, welche die theoretische Seite unserer Aufgabe ausmachen: wie steht es mit der Ursache dieses Wollens selbst? Wenn man Freiheit des Willens im allgemeinen die Fähigkeit des Menschen nennt, zu tun, was er will, und in diesem Sinne ihn so weit verantwortlich macht, als sein Wille die Ursache seines Tuns ist, so scheint die Frage zu entstehen, ob auch dieses primäre Wollen, aus dem das Wählen und das Handeln hervorgeht, in seiner Gewalt ist. Der Mensch kann wählen und handeln, was er will: „Kann er auch wollen, was er will?"

Diese paradoxe Fragestellung ist ursprünglich wohl gebildet, um die verneinende Antwort als selbstverständlich hervorzurufen, da man sie auch so zuspitzen könnte: kann man auch wollen wollen? Aber sie ist doch nicht ungeeignet, uns in das Problem, das sich hier in ganz anderer Weise entwickelt, einzuführen. Denn die Voraussetzung jener Frage ist doch offenbar die, daß „er", der Mensch, der Wille, selbst noch wieder etwas Eigenes sei, was hinter dem

Wollen steht und darauf, wie sonst das Wollen auf andere Gegenstände, selbst wieder noch als ein letztes Wollen gerichtet sei. Wir haben uns früher entschieden, daß diese Voraussetzung nicht zu billigen ist, — daß wir zwar die Realität der einheitlichen Funktion anerkennen müssen, worin die Verknüpfung und die Vereinbarung des mannigfaltigen Wollens ermöglicht wird, daß aber diese Einheit der Person nicht selbst wieder noch allen ihren einzelnen Willenstätigkeiten gegenüber als ein eigenes und besonderes Wollen aufgefaßt werden kann. Aber wenn wir danach auch in der Tat jene Frage einfach verneinen wollten, so würden wir doch über ihren Sinn hinweggehen und dem Probleme ausweichen, das darin steckt. Offenbar nämlich kommen wir, wie schon bei der Wahlfreiheit, so hier immer mehr in die Region, wo das Nachdenken über die Freiheit von den Motiven des Verantwortlichkeitsbewußtseins bestimmt wird. Nun zeigte sich, daß der Mensch für seine Handlungen in der Tat nur in dem Maße verantwortlich gemacht wird, als diese bei wahlfreier Entscheidung ihren Ursprung in seinem Charakter gehabt haben. Deshalb fragt es sich weiter von selbst, ob wir diesen seinen Charakter und die Art, wie er sich innerhalb der gegebenen Situation zur Geltung gebracht hat, einfach hinnehmen müssen, oder ob wir auch dafür die Ursache aufzusuchen haben, um diese wieder für den Charakter und für alle seine Wirkungen verantwortlich zu machen. Dabei ist denn jene Frage nur der naive Versuch, den Menschen selbst noch wieder von seinem Charakter zu unterscheiden, ihn als dessen Ursache anzusehen und folgerichtig dafür verantwortlich zu machen. Wir finden daher das Problem vielfach auch so formuliert: ist der Mensch für seinen Charakter verantwortlich?

Hier gilt es nun wieder, der großen Vieldeutigkeit der

Worte gegenüber in der sachlichen Behandlung der Frage so vorsichtig wie möglich vorzugehen und abermals die Untersuchung zunächst rein auf der theoretischen Seite zu halten. Denn wir können dem Problem leicht eine Fassung geben, die von jenen praktischen Rücksichten an sich vorerst völlig unberührt erscheint. Bei den bisherigen Untersuchungen nämlich über die Freiheit des Handelns und des Wählens hatten wir immer nur zu untersuchen, in welchem Maße ein irgendwie bestehendes, momentanes oder konstantes Wollen als die ungehemmt wirkende Ursache der Entscheidung und der Tätigkeit angesehen werden durfte. Danach bezeichneten wir es dann selbst als ein freies, d. h. in seiner Wirksamkeit nicht gehemmtes Wollen. Nun aber werden wir fragen müssen, woher denn dieses Wollen selbst, woher es zunächst und woher es zuletzt stammt, und danach allein wird sich entscheiden können, wie weit der Begriff der Freiheit, der für das Handeln und für das Wählen einen deutlichen realen und erfahrungsmäßigen Sinn hat, die gleiche oder eine analoge Bedeutung auch für das Wollen als solches haben kann. Da es sich aber dabei doch immer um die menschliche Willensfreiheit handeln soll, so ist von vornherein zu übersehen, daß die Untersuchung die Richtung nehmen muß, im einzelnen und in der Gesamtheit zu fragen, ob die Ursachen des Wollens im Menschen selbst oder außer ihm liegen. Von Willensfreiheit konnte mit aller Sicherheit da gesprochen werden, wo es sich um das kausale Verhältnis zwischen dem Wollen als Ursache und dem Tun und Wählen als Wirkung handelt. Nun wird die Frage entstehen, ob zwischen den Ursachen des Wollens, die wir noch aufzusuchen haben, und dem Wollen selbst ein derartiges Kausalverhältnis besteht, daß dabei *noch einmal* von Willensfreiheit geredet werden darf. Von vornherein

ist klar, daß wir dabei wiederum auf das entscheidende Verhältnis der konstanten und der momentanen Motive zurückkommen müssen. Beide durften wir bei der Besprechung der Wahlfreiheit, die ja in ihrem ungehemmten Zusammenwirken besteht, als gegeben ansehen: jetzt werden wir uns um ihre Entstehung zu kümmern haben.

Kein Zweifel kann nun zunächst darüber bestehen, daß der Ursprung des momentanen Begehrens zum weitaus größten Teile außerhalb der Persönlichkeit in den wechselnden Beziehungen gelegen ist, worin sie zu ihrer räumlichen Umgebung steht. Dies äußere Geschehen bringt das Aufsteigen der Begehrungen mit einer Naturnotwendigkeit mit sich, die eben von dem Lauf der Dinge, nicht von dem Willen des einzelnen abhängig ist. Schon die wechselnden Bedürfnisse des Leibes rufen mit unabweislicher Macht Begehrungen hervor: ihr Entstehen ist nicht von unserem Willen abhängig. Ebenso bringt der Lauf des Lebens für uns das Wissen von allen den Ereignissen mit sich, die für uns Bedeutung gewinnen können, und damit zugleich die Wünsche und Begierden, mit denen wir in diesen Lauf eingreifen möchten. Dieser ganze Weltlauf selbst aber „steht nicht bei uns"; sein wirkliches Geschehen ist, von uns aus betrachtet, ein solches, das nicht aus *unserem* Willen stammt. In diesem einfachen Sinne ist der Ursprung der momentanen Motive ein ungewollter. Es ist ein Geschehen, das nicht von unserm Willen verursacht ist, und wenn man es darum „unfrei" nennen will, so ist das allerdings richtig. Aber indem man diese Bezeichnung anwendet, überträgt man den Begriff, der für die Fragen der Freiheit des Tuns und des Wählens maßgebend war, auf ein Gebiet ganz anderer Art, und es ist selbstverständlich, daß man ihn darauf nicht mehr anwendbar finden kann.

Unfrei nannten wir solche Handlungen, welche ohne unsern Willen an unserm Leibe von statten gehen, obwohl sie unter andern Umständen mit unserm Willen und durch unsern Willen sich vollziehen könnten. Unfrei nannten wir die Wahlentscheidung da, wo sie mit Ausschluß, mit engerem oder weiterem Ausschluß der konstanten Motive geschieht, welche im unbeeinträchtigten Stande des Wählens ihre Macht geltend machen könnten. Wenn wir aber das Entstehen der momentanen Begierden deshalb unfrei nennen sollen, weil es nicht aus unserem Willen stammt, so gilt das für den gesamten Umfang dieses Gebietes gleichermaßen, und es steht dabei dem Unfreien nichts gegenüber, was frei genannt werden dürfte; denn diese Einwirkungen der Außenwelt, woraus die momentanen Begierden stammen, sind ausnahmslos von unserm Willem unabhängig.

Dennoch muß dabei in Betracht gezogen werden, daß zwar die äußeren Begebenheiten, in denen die Ursachen der momentanen Motive liegen, an sich vom Willen des Menschen unabhängig sind, daß aber die Stärke, mit der diese Motive auftreten, von seinem eigenen konstanten Gefühls- und Willenswesen, von seiner leiblich-seelischen Natur und der Entwicklung, die sie genommen hat, bis zu hohem Maße abhängig ist. Daß der Mensch, der durch den Lauf der Dinge in irgend einer Weise der nötigen Nahrung beraubt wurde, hungrig wird und ein starkes Begehren nach der Nahrung bekommt, ist etwas, das er mit allen seinesgleichen wesentlich in derselben Weise teilt: wenn aber der einzelne über das Nahrungsbedürfnis hinaus von der Annehmlichkeit einer Speise so angezogen wird, daß er etwa gegen alle vernünftige Überlegung sie zu genießen trachtet, so hängt das offenbar nicht bloß vom Weltlauf, sondern auch von seiner Gewöhnung, von dem, was man seine Neigungen

nennt, ab: und diese sind teils durch seine individuelle Natur, teils wieder durch die Gewohnheiten seines Lebens gegeben.

Auch in dieser Hinsicht sind die Übergänge so fein und die Grenzen so unsicher, daß man unsäglich schwer und vielleicht niemals völlig sicher bestimmen kann, wie weit zu der Lage, die der Weltlauf herbeiführt, als Mitursache die individuelle Neigung und Gewohnheit, das konstante Fühlen und Wollen des einzelnen in Betracht kommt. Es ist bekannt, daß es einzelne Kinder gibt, welche schon in sehr früher Zeit eine Näschigkeit zeigen, die andern fern liegt. Solche Kinder werden offenbar von der momentanen Begierde nach dem verlockenden Genuß viel heftiger gepackt als andere. Ähnlich steht es zweifellos mit der geschlechtlichen Reizbarkeit, die in den mittelalterlichen Diskussionen über das Freiheitsproblem seit Augustin ein oft behandeltes Beispiel abgegeben hat. In dieser Hinsicht sehen wir offenbar kühle und heiße Naturen sich gegenüberstehen, die es eben „von Natur", d. h. lediglich nach ihrer physischen Beschaffenheit sind; auch hier wird dem gleichen Reiz gegenüber vermöge der verschiedenen Disposition die Stärke des momentanen Begehrens außerordentlich verschieden sein; auch hier werden deshalb die konstanten Motive des sittlichen Wollens, welche dem momentanen Begehren etwa entgegenzutreten haben, bei dem einen stärker sein müssen als bei dem andern. Bei der Beurteilung ihres verschiedenen Verhaltens muß also zweifellos die allgemeine individuelle Disposition mit in Betracht gezogen werden, die in diesem Falle als natürliche Anlage gegeben war.

Die Kasuistik dieses ganzen Gebiets der momentanen Motive wird aber noch dadurch verwickelt, daß zu den Verschiedenheiten der anfänglichen leiblichen Anlage auch

noch diejenigen der Entwicklung hinzukommen, wodurch derartige Dispositionen entweder verstärkt oder herabgesetzt werden können. Diese Entwicklung jedoch hängt freilich zum größten Teil vom Lebenslauf, von der Erziehung, von den Gelegenheiten, die dem Gelüst dargeboten werden, also nicht vom Willen des Menschen ab. Erst, wenn er in der Entwicklung soweit gekommen ist, sich im eigenen vernünftigen Denken und Gewöhnen konstante Gegenmotive gegen solche Erregungen zu schaffen, kann man davon sprechen, daß das Maß der Stärke, mit der das momentane Motiv auftritt, nicht mehr bloß von dem äußeren Erlebnis und dem Naturell abhängt, sondern durch seinen eigenen Willen mitbedingt ist. Es fragt sich aber eben, ob nicht vorher diese Disposition der Anlage bis zu einer Stärke ausgebildet ist, die der Gegenwirkung anderer Motive standzuhalten vermag. Wenn schlimme Neigungen bei dem einen durch Erziehung und Schicksal unterdrückt oder herabgesetzt, bei dem andern durch Vernachlässigung, schlechtes Beispiel und verführerische Gelegenheit und Gewohnheit verstärkt und befestigt werden, so ist das in beiden Fällen wesentlich Sache des Lebenslaufs und nur zum allergeringsten Teile des eignen Wollens, das vielmehr selbst erst daraus entwickelt wird.

Jedenfalls ist soviel klar, daß nicht nur das Verhältnis, womit das momentane Begehren bei der Wahlentscheidung sich dem konstanten Gefühls- und Willensleben des Menschen entgegenstellt, sondern schon die ursprüngliche Stärke dieses Motivs selbst in eben derselben Natur des Menschen mitbegründet ist. Deshalb hat es unter allen Umständen im Leben der eine schwerer als der andere, der Versuchung zu widerstehen, weil bei dem ersteren diese Versuchung schon seiner nun einmal gegebenen Natur nach

erheblich größer sein kann, als bei dem andern. Stumpfe und indifferente Naturen haben es deshalb von jeher leicht gehabt, von ihrer kühlen Sicherheit her über diejenigen zu lästern, welche durch die Lebhaftigkeit und Reizbarkeit ihres Temperaments in viel stärkerem Maße den Verleitungen unterliegen, die an jenen spurlos vorübergehen. Man muß sich wohl hüten, in solchen Fällen auf Rechnung eines stärkeren sittlichen Wollens zu setzen, was lediglich der geringeren Intensität der individuellen Erregbarkeit zuzuschreiben ist. Diese Vorsicht ist um so mehr geboten, als es wiederum von den schon bestehenden Neigungen und Gewöhnungen abhängt, in welchem Umfange der einzelne den Gelegenheiten, die zur Erregung der momentanen Motive zu führen geeignet sind, entweder nachgeht oder aus dem Wege geht. Wer im allgemeinen gern einer bestimmten Art des Genießens, z. B. eines guten Trunks, sich erfreut, der wird sich leichter in die Lage bringen, durch einen besonderen Reiz sich zu heftigerem und übermäßigem Begehren verleiten lassen, als derjenige, dem solche Genüsse gleichgültig oder gar zuwider sind.

In diesem Sinne können wir sagen, daß zum Teil wenigstens für die Stärke, mit der durch den Lauf des äußeren Lebens die einzelnen Begehrungen in uns hervorgerufen werden, die Ursachen in unserem eigenen Wesen zu suchen sind. Daraus ergibt sich nun, daß der Kern der Frage nach der Freiheit des Wollens in dem Problem steckt: worin besteht die Ursache dieses unseres mehr oder minder konstanten Wesens? Dies ist der entscheidende Punkt für die weitere Entwicklung unseres Problems; von hier aus werden sich die schwierigsten und höchsten Fragen, an die es heranreicht, von selbst aufrollen. Eben deshalb ist es wünschenswert von vornherein zu konstatieren, daß die

Tatsachen der Freiheit des Tuns und des Wählens als normale Eigenschaften des Menschen und ebenso das Ideal der sittlichen Freiheit völlig unabhängig davon bestehen, wie auch immer die weiteren Fragen, die sich an die Verursachung des Wollens anknüpfen, beantwortet werden mögen. Diese Feststellung ist um so wichtiger, als es sich leicht übersehen läßt, daß diese Untersuchung sich nicht mehr auf dem Boden der empirischen Psychologie abschließen lassen wird, der für jene ersten Freiheitsbegriffe der gegebene und ausreichende war.

In der Tat, wenn es sich hierbei um nichts Geringeres handelt, als um das ursprüngliche Wesen der Persönlichkeit und die Frage nach seinen Ursachen, so läßt uns die Psychologie trotz aller ihrer Einsichten im Stich. Wir kennen freilich streckenweise die psychogenetische Entwicklung des Charakters, und die Gesetze der Apperzeption und Akkumulation von Gefühlen und Begierden, wie wir sie bei der Erörterung des Motivationsprozesses betrachtet haben, geben uns die Möglichkeit an die Hand, im Prinzip das allmähliche Entstehen, Festwerden und Weiterwirken von Motiven, die Ansammlung der Erlebnisse zu Charaktereigenschaften begreiflich zu machen. Auch ist es eine uns allen wohlgeläufige Betrachtungsweise, daß wir uns nicht darüber wundern, wenn in dem einen Menschen durch elende Lebenslage, durch Vernachlässigung der Erziehung, durch schwere Schicksale und schlechten Umgang böse Leidenschaften, Verbitterung und Haß notwendig entstehen, während einem andern aus sonnigem Leben und warmer Pflege Wohlwollen und Harmlosigkeit wie von selbst zuwachsen. Auch im einzelnen können wir dabei von der Stellung aus, in die der Mensch hineingeboren wurde, an seinen Erlebnissen, an den Einflüssen, die er erfahren hat, das Wachsen

bestimmter Gefühls- und Willensrichtungen verfolgen. Den theoretischen Voraussetzungen und Leistungen der Psychologie nach müssen wir annehmen, daß alle Inhalte, die sich als Wertbestimmungen für Fühlen und Wollen im Wesen des Menschen finden, durch den Lauf des Lebens in ihm hervorgerufen und festgewachsen sind. Wir können diesen Vorgang so häufig im einzelnen feststellen, daß wir prinzipiell an der Allgemeinheit seiner Geltung nicht zu zweifeln vermögen, und nach diesen Voraussetzungen würden wir in der Tat die Ursachen auch der konstanten Gefühle und Willensrichtungen des Menschen in seiner Entwicklung zu suchen haben. „Der Charakter des Menschen ist seine Geschichte."

Dennoch ist es noch nie gelungen und wird es nie gelingen, diese Anforderung, mit der das empirische Denken der Wissenschaft an solche Fragen herantreten muß, durch die erschöpfende Analyse der Genesis irgend eines Charakters wirklich zu erfüllen. Es steht dabei vor allem der Umstand entgegen, daß, wie früher erwähnt, eine sichere Grenze zwischen dem Konstanten und dem Momentanen im menschlichen Wesen nicht zu ziehen ist: sie muß deshalb bei der praktischen Behandlung der Dinge mit Hilfe einer Durchschnittsbestimmung jeweilig ersetzt werden. Die Unmöglichkeit einer absoluten Grenzbestimmung liegt aber nicht etwa in den Schranken unserer Einsicht, sondern vielmehr im Wesen der Sache selbst. Die Erfahrung des Lebens wird jeden einzelnen lehren, daß die besonderen Bestandteile, von denen wir sagen, daß sie den Charakter der Persönlichkeiten ausmachen, trotz der relativen Gleichmäßigkeit, in der sie sich gesetzmäßig erhalten und sogar verstärken, doch unter Umständen alle durch starke und andauernd in gleicher Richtung wirkende Einflüsse des Lebenslaufes auf-

gehoben oder modifiziert werden können. Darum ist die „Unveränderlichkeit“ des Charakters nicht eine psycho-logische Tatsache, sondern eine metaphysische Behauptung, die durch einzelne Fälle wohl illustriert und bestätigt wer-den kann, aber in anderen Fällen ihre empirischen Gegen-instanzen findet.

Indessen ist eben doch zu bedenken, daß für eine solche metaphysische Behauptung von der Unveränderlichkeit des individuellen Charakters andererseits starke Gründe in den Verhältnissen vorliegen, die wir in der Abhängigkeit kennen gelernt haben, worin die Wirkung jeder momentanen Lage von dem schon bestehenden Wesen des Individuums sich befindet. Wie im organischen Leben jede Assimilation der Umgebung und jede Reaktion darauf in letzter Instanz auf den individuell bestimmten Keim zurückgeht, so zeigt sich auch die psychische Entwicklung, soweit wir sie irgend zu beobachten vermögen, von anfänglichen Bestimmtheiten abhängig, die sich zum großen Teil unserer Analyse ent-ziehen. Wir sehen Kinder gleicher Abstammung und voll-kommen gleicher Lebenslage unter gleichen Einflüssen der Umgebung schon sehr früh in den allerersten Lebenszeiten Verschiedenheiten entwickeln oft weitgehender Art, die sich schon als Charaktereigenschaften oder wenigstens als die Keime davon ankündigen. Es kann keine Frage sein, daß mit der physischen Anlage und Vererbung auch eine psychische Anlage und Vererbung gegeben ist. Worin frei-lich diese psychischen Anlagen bestehen, wird immer streitig sein, und worauf sie eigentlich beruhen, wissen wir ebenso-wenig, wie wir z. B. den Grund des Geschlechtsunterschiedes im allgemeinen oder im besonderen kennen. Wie der embryonale Vorgang, so ist uns auch die spezifische Ver-anlagung oder die erste genetische Entwicklung von mora-

lischen Eigenschaften durchaus verborgen. Es ist aus theoretischen Gründen allerdings anzunehmen, daß wir keine inhaltlichen Bestimmtheiten, keine Richtungen des Gefühls oder des Wollens auf bestimmte Gegenstände für angeboren zu halten berechtigt sind. Denn es ist völlig unausdenkbar, woher solche Anlagen in der physischen Entstehung des Organismus mitgegeben sein sollten. Das Angeborene am Menschen wird sich vielmehr auch für sein Gemütsleben ebenso wie für sein Vorstellungsleben auf gewisse formale Eigenschaften beschränken. Wie in dem letzteren keine bestimmten Inhalte des Bewußtseins mit auf die Welt gebracht sein können, wohl aber gewisse mit den physischen Anlagen zusammenhängende Eigenschaften, wie Energie oder Schlaffheit, Schnelligkeit oder Langsamkeit, Leichtigkeit oder Plumpheit der Lebensbewegung, so sind auch die angeborenen Charaktereigenschaften des Menschen in solchen formalen Bestimmungen und wesentlich in denselben wie hinsichtlich der Vorstellungen zu suchen. Von diesen formalen Veranlagungen aus können wir allein die Erklärung dafür suchen, daß sich die aus der gleichen Umgebung gebotenen inhaltlichen Bestimmungen bei den verschiedenen Individuen in verschiedener Weise festsetzen und dann vermöge jener oft erwähnten Gesetze der Apperzeption zur Bildung der eigentlichen inhaltlichen Charaktereigenschaften führen. So dürfen wir vielleicht sagen, daß die Temperamente die potentiellen Anlagen zum Charakter bilden, aber erst durch die Entwicklung des Lebens zu dessen inhaltlichen Bestimmungen sich auswachsen. Etwas Ähnliches zeigt sich auch bei körperlichen Verhältnissen. Die Vererbung der Handschrift z. B. ist eine oft beobachtete Tatsache; sie kann aber unmöglich in einer fertigen Eigenschaft bestehen, sondern ist nur dadurch zu erklären, daß das

eigentlich Vererbte in der morphologischen Struktur der Hand, in der Konstitution ihrer Knochen, Bänder und Muskeln besteht, und daß auf die gleiche Veranlassung diese gleiche Konstitution bei dem Sohne denselben Zug der Handschrift wie bei dem Vater zuwege bringt.

Man wird finden, daß in der Tat die ersten Unterschiede, die man an Kindern beobachten kann, in solchen Temperamentsverschiedenheiten zum Teil sehr ausgedehnter Art bestehen: größere oder geringere Beweglichkeit, größere oder geringere Stetigkeit, größere oder geringere Energie. Auf sie müssen wir als auf den ursprünglichen Keim die Verschiedenartigkeit der Reaktion zurückführen, und daraus entwickeln sich dann allerdings mit überraschender Geschwindigkeit andere Eigenschaften, deren Gegensatz auch schon außerordentlich früh zwischen Kindern zu beobachten ist, wie zwischen Trägheit und Betriebsamkeit, Eigensinn und Nachgiebigkeit, Selbstsucht und Selbstlosigkeit, Ehrgeiz und Gleichgültigkeit, Schleckerei und Einfachheit, Reinlichkeit und Unsauberkeit, Ordnungssinn und Liederlichkeit, Offenheit und Heimlichkeit u. s. f. Sie alle wachsen aus jenen Verschiedenheiten, welche die physiologische Veranlagung im Sinne größerer oder geringerer Irritabilität darstellt, mit einer Notwendigkeit heraus, die wir zwar niemals im einzelnen sicher nachzuweisen imstande, aber anzunehmen genötigt sind, wenn wir nicht auf ihre Erklärung, auf ihr genetisches Verständnis überhaupt verzichten wollen. Es handelt sich dabei immer darum, daß die formale Veranlagung ihre inhaltliche Entfaltung durch die Ansammlung der Erlebnisse findet und so das Temperament in die charaktervolle Bestimmtheit überführt. Man kann danach nicht sagen, daß zu der ursprünglichen Anlage irgend eine inhaltliche Qualifikation zu

rechnen sei: denn dieselbe formale Disposition kann je nach der verschiedenen Zufuhr der Inhalte zu sehr verschieden gewerteten Bestimmtheiten des konstanten Wollens führen.

Trotz alledem bleibt die psychologische Erklärung des Charakters in concreto immer mangelhaft, und es steckt in dem Wesen der Individualität, in diesem Keim, der die Aufnahme und Verwendung aller Erlebnisse bestimmt, etwas Unaussagbares, etwas Inkalkulables, aller Analyse Widerstehendes. Dies Unzerlegbare in der Persönlichkeit macht, daß sie niemals definierbar, daß sie immer nur erlebbar und fühlbar ist. Auch bei der Auffassung fremder Charaktere, z. B. historischer Persönlichkeiten oder dichterischer Gestalten, können schließlich immer nur die einzelnen Züge aufgerollt, beschrieben und dargestellt werden: aber ihre letzte Einheit, ihre intimste Zusammengehörigkeit, dieser eigentliche Zauber und Duft der Individualität, der ist nicht auszusagen, den muß man erleben.

Nicht anders aber geht es uns mit uns selbst. Wir haben allen den einzelnen Eigenschaften und Zuständen gegenüber nicht nur das (früher analysierte) theoretische Bedürfnis, von ihnen das „Selbst" zu unterscheiden, das sie alle „hat" und an sich trägt, sondern auch ein unmittelbares Persönlichkeitsgefühl, worin dieses eigenste und intimste Selbst als das von jenen Bestimmungen noch geschiedene und ihnen zugrunde liegende Wesen erfaßt wird. Dies Individualitätsgefühl sträubt sich dagegen, seinen wesenhaften Inhalt restlos aus Einwirkungen der Außenwelt, aus den Niederschlägen des Lebens zusammengesetzt zu denken: es verlangt die Anerkennung seiner Ursprünglichkeit. Wir wollen nicht bloß Produkt sein, und wenn wir auch zugeben müssen, daß an dem Wachsen und Er-

starken der besonderen Inhalte unseres Fühlens und Wollens Leben und Schicksal einen breiten Anteil haben, so kehrt doch immer das Gefühl wieder, daß auch die Art dieser Einwirkung und das Maß der Bestimmung, die wir dadurch erfahren, eben wieder durch uns selbst bedingt ist. All dieses geschieht uns nicht bloß, sondern wir selbst sind dabei und wir sind darin tätig. Ohne diese selbständige Ursprünglichkeit der Individualität können wir, so scheint es, weder von uns selbst noch von andern für dasjenige, was wir vermöge dieses unseres Selbst tun, was wir wählen und handeln, verantwortlich gemacht werden. Nur wenn wir selbst in einer Eigenart, die nicht als das Produkt anderer Kräfte und Mächte aufgefaßt werden kann, die letzten Ursachen unserer Handlungen sind, nur dann scheint es, dürfen wir uns der guten rühmen und müssen wir uns der schlechten schämen.

So stoßen wir auf die Tatsache eines individuellen Freiheitsgefühles, das mit dem Verantwortungsbewußtsein unmittelbar zusammenhängt, und wir sehen, wie stark dies durch die Erfordernisse bedingt ist, welche das kausale Denken mit sich bringt. Schon an manchen Stellen der Untersuchung ist es deutlich geworden, wie bedeutsam für unsere Probleme die zusammenhängenden Kausalitätsreihen sind. Jede Wahl hat die Folgen einer beabsichtigten Handlung und nicht nur die nächsten, sondern auch die weiteren Folgen in Betracht zu ziehen: die Verantwortung auch für diese weiteren Folgen suchen wir bei der Handlung, die nicht ihre nächste, wohl aber ihre weiter zurückliegende Ursache bildet. Für die Handlung machen wir wieder die Wahl als ihre Ursache und für die Wahl ebenso das Wollen, teils das konstante, teils das momentane als Ursache verantwortlich. Deshalb aber scheint es, als

könnten wir eben bei dem Verantwortlichmachen uns nicht beruhigen, ehe wir irgendwo auf eine Ursache gestoßen sind, die nicht selbst wieder Wirkung einer anderen Ursache ist. Eine solche Ursache nennt man, je nach dem Standpunkt der Betrachtung, erste oder letzte Ursache. Deshalb gewinnt es also nun den Anschein, als könne die Persönlichkeit für ihre wahlfreien Entscheidungen und Handlungen nur unter der Voraussetzung verantwortlich gemacht werden, daß sie selbst mit diesem ihrem ursprünglichen Wollen eine solche ursachlose, eine erste oder letzte Ursache ist. Wenn die Persönlichkeit selbst ein Produkt, wenn sie ein Ergebnis anderer Ursachen ist, so müssen für sie selbst und für alles, was sie verursacht, diese ihre Ursachen in demselben Sinne verantwortlich gemacht werden, wie wir zunächst die Persönlichkeit für ihre Handlungen als die Ursache verantwortlich machen. Wenn man vernünftigerweise, wie schon erwähnt, niemals etwas anderes verantwortlich machen kann, als eine Ursache für ihre Wirkung, so bleibt in letzter Instanz die eigentliche Verantwortung nur bei denjenigen Ursachen hängen, welche selbst keine Wirkungen mehr sind, d. h. bei den ersten oder letzten Ursachen. So spitzt sich die Frage zu dem Problem zu, ob der Mensch als wollende Individualität unter jene höchsten, letzten und ersten Ursachen zu rechnen sei, bei denen es kein Recht mehr gibt, nach ihrer Verursachung zu forschen, und wir scheinen vor der Alternative zu stehen, entweder diese kausale Ursprünglichkeit der Persönlichkeit zu bejahen und damit ihre Verantwortlichkeit allerdings aufrecht zu erhalten, oder die Verantwortung von ihr auf die Ursachen abzuwälzen, aus denen ihr Wollen, ihr konstantes, wie ihr momentanes mit allen seinen Folgen in der Innenwelt und Außenwelt hervorgegangen ist.

Damit stehen wir an der Wendung des Freiheitsproblems, wo nicht nur die Mittel der psychologischen Erkenntnis sich als unzureichend erweisen, weil sie die Frage nach der Ursprünglichkeit der Individualität in problematischer Unentschiedenheit läßt, sondern wo auch der Inhalt des Problems in das metaphysische Gebiet hinübergespielt wird. Denn es handelt sich nun um nicht mehr und nicht weniger, als um die Frage, wie tief in den letzten Zusammenhängen aller Wirklichkeit das Wesen der Individualität steckt, ob es als ein Ergebnis der gesamten Lebensmächte oder ob es selbst als ein ursprünglicher, den Lauf des Geschehens von sich aus mitbedingender Bestandteil der absoluten Wirklichkeit angesehen werden darf. Treiben die Ketten der Kausalität die Erkenntnis über die Persönlichkeit hinaus zu ihren weiter zurückliegenden Ursachen, so fällt diesen auch die Verantwortung für diese ihre Wirkung zu: die Persönlichkeit selbst scheint nur verantwortlich zu bleiben, wenn sie zu dem unverursachten Urbestand aller Wirklichkeit zu rechnen ist.

Darum enthält jenes Freiheitsgefühl, das auf diese Weise mit dem letzten Bedürfnis der Verantwortlichkeit gegeben ist, einen Begriff der Freiheit, den wir als den *metaphysischen oder makrokosmischen* von dem *psychologischen* Begriffe der Wahlfreiheit und dem *psychophysischen* Begriffe der Freiheit des Tuns wohl unterscheiden müssen. Diese metaphysische oder makrokosmische Freiheit bedeutet eine *Freiheit von der Kausalität*. Sie behauptet, daß das Wollen, das seinerseits die Ursache des Wählens und des Tuns ist, selbst nicht mehr verursacht sei, sondern zu den ersten, den ganzen Verlauf des Weltgeschehens bestimmenden Ursachen gehört. Solche Freiheit als Ursachlosigkeit kann dabei einerseits dem einzelnen

momentanen Wollen, andererseits der Individualität als einem wollenden und zwar in einer bestimmten Richtung von Anfang an wollenden Wesen zugesprochen werden, und demgemäß wird der metaphysische Freiheitsbegriff wiederum verschiedene Formen annehmen. Wir werden sie am besten von den gegenteiligen Behauptungen aus zu bestimmen vermögen, in denen der Versuch gemacht wird, die Ursachen, sei es des einzelnen Wollens, sei es der wollenden Individualität über die Persönlichkeit hinaus zu verfolgen und die deshalb damit enden müssen, die Persönlichkeit selbst von der Verantwortung in dieser rein theoretischen, kausalen Bedeutung des Wortes mehr oder minder zu entlasten.

Solche über die Persönlichkeit hinaus liegende Ursachen ihres Wollens können nun einerseits noch auf dem Boden der empirischen Erkenntnis in dem Umkreise des gesellschaftlichen Lebens oder sie müssen aus allgemeinen philosophischen Gründen in den letzten Zusammenhängen der Wirklichkeit, im metaphysischen Wesen der Dinge überhaupt oder endlich in der Gottheit gesucht werden. Danach nimmt das Freiheitsproblem in dieser Fassung seine gesellschaftswissenschaftliche, seine metaphysische und seine theologische Gestalt an.

Achte Vorlesung.

Die Freiheit des Wollens.

(Fortsetzung.)

Der neue Begriff, wonach das Wollen in dem einen Sinne als frei, in dem andern als unfrei bezeichnet werden soll, bezieht sich nicht mehr auf die ungehemmte Kausalität des Wollens selber, sondern vielmehr auf die Frage, ob dieses Wollen eine erste Ursache oder ob es von anderen Ursachen abhängig ist. Das Problem ist genau formuliert dasjenige des ursachlosen Wollens. Wenn in diesem Sinne die Freiheit des Menschen behauptet werden soll, so muß entweder für sein einzelnes Wollen oder für sein wollendes Wesen überhaupt eine Ausnahme von dem Grundgesetze der Kausalität statuiert werden, wonach alles empirisch Wirkliche seine Ursache hat, auf die es in der Zeit nach einer Regel mit Notwendigkeit folgt. Eine solche Annahme der Ursachlosigkeit läuft somit zweifellos der obersten Voraussetzung zuwider, mit der wir, zumal in der heutigen Wissenschaft, an die gedankliche Verarbeitung der Tatsachen herantreten. Das Gesetz der Kausalität ist für uns das wissenschaftliche Postulat der Begreiflichkeit der Natur, und wir müssen seine selbstverständliche Geltung deshalb prinzipiell auf die seelische Wirklichkeit ebenso anwenden, wie auf die körperliche Welt. Freilich müssen wir dabei gerade im Zusammenhange unseres Problems die

äußerste erkenntnistheoretische Vorsicht walten lassen und in diesem Sinne zunächst die verschiedenen Bedeutungen unterscheiden, in denen die Kategorie der Kausalität von dem populären Denken und ebenso auch von dem wissenschaftlichen angewendet wird.

Dabei möge für unsern Zweck der Hinweis auf die beiden verschiedenen Grundbedeutungen der Kategorie genügen: sie bezeichnet einerseits ein Verhältnis zwischen verschiedenen Zuständen oder Tätigkeiten, andererseits ein Verhältnis zwischen bleibendem Sein und einzelnem Geschehen. Wir betrachten im ersten Sinne eine Bewegung als die Ursache der andern, sei es daß dabei im immanenten Geschehen beide Zustände als diejenigen eines und desselben Dinges erscheinen, sei es daß im transgredienten Geschehen die Funktion des einen Dinges die Ursache ist für die Funktion des andern: und wir betrachten andererseits das Ding selbst als die Ursache, die vermöge ihrer Eigenschaften oder Kräfte ihre einzelnen Zustände hervorruft oder ihre Reaktion auf Einflüsse anderer Dinge bedingt. In dem ersteren Falle ist die Kausalität ein Notwendigkeitsverhältnis im Geschehen selbst, wonach „der eine Zustand dem andern sein Dasein in der Zeit nach einer allgemeinen Regel bestimmt". Im zweiten Falle ist die Kausalität das Notwendigkeitsverhältnis zwischen dem Sein und dem Geschehen, wonach das letztere von dem ersteren in allgemein bestimmter Weise abhängig ist. Wir brauchen auf die erkenntnistheoretische Untersuchung dieser verschiedenen Formen der Kategorie und das Maß ihrer Brauchbarkeit für die Arbeit der einzelnen Wissenschaften hier nicht näher einzugehen. Es genügt vollständig, wenn wir uns klar machen, daß der Versuch, mit der Behauptung des metaphysischen Freiheitsbegriffes für das Wollen eine Ausnahme von dem

Kausalitätsgesetze zu statuieren und ihm die Ursachlosigkeit zuzusprechen, die von dem Verantwortlichkeitsgefühl verlangt zu werden schien, sich in verschiedenen begrifflichen Formen bewegen muß, je nachdem er sich an die eine oder an die andere Bedeutung der Kategorie hält. In dem einen Falle bedeutet die Ursachlosigkeit, daß ein einzelnes Wollen auftreten könne, welches nicht in irgend einem vorhergehenden Geschehen seine zureichende Ursache habe. In dem andern Falle wird das wollende Individuum zu demjenigen Sein gerechnet, welches selbst ursachlos die Ursache alles Geschehens, d. h. in diesem Falle die Ursache alles einzelnen Wollens sei. Im ersteren Falle behauptet der Begriff der metaphysischen Freiheit eine Ursachlosigkeit des einzelnen Geschehens, im zweiten Falle die Ursachlosigkeit der Person als eines bleibenden Seins, das allem Geschehen zugrunde liegt. So zeigt sich von vornherein, daß die zweite Form des metaphysischen Freiheitsbegriffes mit den allgemeinen Voraussetzungen des wissenschaftlichen Denkens an sich, der rein begrifflichen Struktur nach, mehr vereinbar ist als die erste: denn ein Sein von ursprünglicher Wirklichkeit als Ursache alles Geschehens zu denken, ist uns ebenso geläufig, wie die Annahme eines ursachlosen einzelnen Geschehens dem geschulten Denken widersinnig erscheint. Ein solches ursachloses Geschehen wäre das absolut zufällige, und wir sind längst alle darüber einig, daß dessen Annahme nur einer Täuschung entspringen kann, in die wir durch unsere Unkenntnis der Ursachen verfallen.

Freilich ist die durchgängige Anerkennung des Satzes der Kausalität in seiner Bedeutung für das Verhältnis der Bewegungen untereinander erst mit der Zeit zum entschiedenen Siege gelangt, und es haben ihr gerade die Tatsachen des organischen Lebens und insbesondere eben die Vorgänge

des Willenslebens lange Zeit im Wege gestanden. Denn es ist nicht zu leugnen, daß diese für das naive Denken teilweise den Eindruck des ursachlosen Geschehens wirklich machen. Der Organismus führt eine Menge Bewegungen aus, die sich der unmittelbaren Erfahrung nicht, wie die mechanischen, als Fortsetzungen anderer Bewegungen darbieten, die vielmehr spontan als unverursachte Ursachen ihrer weiteren Folgen in der körperlichen Welt aufzutreten scheinen: hat doch sogar das wissenschaftliche Denken noch lange, z. B. bei Platon, für die organischen Lebenstätigkeiten im Begriff der „Seele" solch ein Prinzip der spontanen Bewegung verlangt. Namentlich aber haben wir bei unseren eigenen willkürlichen Handlungen unter Umständen den Eindruck, daß sie selbst nicht Folgen vorhergehender Zustände sind, ihrerseits aber dann ganze Reihen von Wirkungen zuerst in uns und dann in der Körperwelt hervorzurufen imstande sind. So argumentiert selbst Kant bei dem Beweise für die dritte Thesis in den Antinomieen der reinen Vernunft mit dem Beispiel von dem willkürlichen Aufstehen des Menschen vom Stuhl. Dieses Argument mag an jener Stelle ganz im Geiste derer gedacht sein, welche die These von dem ursachlosen Wollen bejahen: aber es widerstreitet ganz offenbar den Voraussetzungen, welche Kant selbst in seinen „Grundsätzen" hinsichtlich des kausalen Bedingtseins ausnahmslos allen Geschehens in der empirischen Welt festgestellt hat.

In der Tat ist die Annahme von der Möglichkeit ursachlosen Geschehens im wissenschaftlichen Denken mehr und mehr vor der Einsicht gewichen, daß auch das scheinbar Ursachlose, insbesondere die sog. spontanen Funktionen des Organismus, sich schließlich doch als verursacht herausstellt. Und je öfter die menschliche Erkenntnis diese Er-

fahrung gemacht hat, um so mehr ist, abgesehen sogar von allen eigentlich philosophischen Untersuchungen, das Vertrauen gewachsen, daß wir in dem Kausalitätsgesetze eine ganz allgemein gültige Grundlage unserer Weltvorstellung besitzen, die dadurch nicht erschüttert werden kann, daß es in einzelnen Fällen unserer konkreten Einsicht nicht gelingt, die Ursachen wirklich ausfindig zu machen. Unter diesen Umständen fällt demjenigen, der für irgend ein Geschehen die Ursachlosigkeit positiv behaupten will, die wissenschaftliche Beweislast zu.

Hier ist es nun, wo man vielfach gemeint hat, diese Beweislast in der Tat tragen zu können mit Hilfe jenes liberum arbitrium indifferentiae, von dem wir an früherer Stelle ausführlich gehandelt haben. Man glaubte in den Tatsachen der scheinbar ursachlosen Wahlentscheidung die Möglichkeit eines in diesem metaphysischen Sinne freien, d. h. ursachlosen Wollens erwiesen zu haben und danach überhaupt mit diesem Begriffe der Willensfreiheit = Ursachlosigkeit des Wollens operieren zu dürfen. Wir haben uns damals klar gemacht, daß jene Deutung der Tatsachen unrichtig ist: aber wir verstehen hiernach erst die Tragweite jener Deutung, vermöge deren man es für erlaubt halten zu dürfen meinte, überall da, wo willkürlicher Einfall in Handlung überzugehen scheint, von einem derartig freien ursachlosen Wollen des Menschen zu reden. So erschien es prinzipiell möglich, den ganzen Verlauf des Geschehens als ein sich stetig verbreiterndes Gewebe aufzufassen, in das fortwährend durch ursachlos neu beginnende Willenshandlungen neue Fäden eingesponnen werden. Das ist der Begriff, den Kant im kosmologischen Sinne des Wortes als Kausalität durch Freiheit bezeichnet hat, die Möglichkeit, mitten im Zeitverlauf neue

Kausalketten durch ursachlose Anfangsglieder zu beginnen.

Dieser Begriff der „Kausalität durch Freiheit“ mit seiner Behauptung der Realität des Zufalls als des ursachlosen Geschehens ist zum erstenmal in großen metaphysischen Umrissen von Epikur geltend gemacht worden, und so unbequem manchem der späteren Vertreter dieses Begriffs eines ursachlosen Einzelwollens gerade diese historische Provenienz ihrer Lehre sein mag, so ist doch an der geschichtlichen Tatsache selbst nichts zu ändern. Die Stoiker hatten in großartiger Durchführung des demokritischen Prinzips die unverbrüchliche Notwendigkeit alles Geschehens in der Welt als metaphysische Lehre aufgestellt und sich damit allerdings ihrer ethischen Auffassung gegenüber in große Schwierigkeiten verstrickt. Epikur, der diese Schwierigkeiten mit aller Energie hervorhob und sich als Vertreter der Verantwortlichkeit dabei fühlte, behauptete im Gegensatz zu ihnen die volle Ursachlosigkeit in den willkürlichen Tätigkeiten des Menschen, denen er die Bedeutung eines Geschehens zuschrieb, das als kausal erstes zu irgend einem Zeitpunkt eintrete und die ganze Reihenfolge seiner Wirkungen nach sich zöge. Dieselbe absolute Willkür aber benutzte er nun auch makrokosmisch für seine physikalische Welterklärung. Er schrieb den Atomen eine seit Ewigkeit bestehende gleichmäßige Fallbewegung von oben nach unten im leeren Raume zu und meinte ihr Zusammenstoßen und ihre Anhäufung zu Weltsystemen unter dieser Voraussetzung nur so begreifen zu können, daß einzelne von ihnen willkürlich, ursachlos irgend einmal von dieser geraden Linie abgewichen seien: solche Abweichung brauche ja nur ganz minimal zu sein, um in der Folge doch mit Sicherheit zum Schneiden der Bewegungslinien, zum Zusammenstoß

der Atome, zu einer gemeinsam fortschreitenden und immer wieder andere in sich hereinziehenden Wirbelbewegung und damit zur Weltenbildung zu führen. Wir haben hier die Übertragung des liberum arbitrium indifferentiae in der Bedeutung ursachlosen Wollens auf die Atome und damit die größte Ausdehnung, welche dieser Begriff der makrokosmischen Freiheit jemals gewonnen hat.

Wenn wir in der heutigen Wissenschaft eine derartige metaphysische Ausdehnung des Prinzips der Ursachlosigkeit kaum mehr zu befürchten haben, so sind doch durchaus noch nicht alle Neigungen erloschen, wenigstens für das menschliche Wollen noch die Möglichkeit eines solchen ursachlosen Geschehens zu retten, und sie finden ihre Handhabe gerade in den einzelnen Erfahrungen, bei denen die Psychologie nicht imstande ist, in concreto erschöpfend zu erklären, wie der einzelne Mensch gerade in dem einzelnen Augenblicke dazu kommt, einen Einfall zu haben und demgemäß irgend eine Handlung auszuführen, wie in dem Kantschen Beispiel vom Stuhle aufzustehen, oder, was viel bedeutsamer ist, wie ihn plötzlich irgend ein lebhaftes Gefühl oder eine heftige Leidenschaft überkommt, wie ein Geschehen in ihm, wunderbar, unbegreiflich, — ursachlos. Aus solchen Erlebnissen erklären wir uns am besten den Eindruck, den die Behauptung der ursachlosen Freiheit des Einzelwollens immer machen wird. Denn alle prinzipielle Überzeugung von der Geltung des Satzes, daß es kein Geschehen ohne zureichende Ursache gebe, scheint für das naive Bewußtsein an dieser Unausdenkbarkeit von zureichenden Ursachen für unsre plötzlichen Gefühlserlebnisse zu scheitern.

Allein auch hier müssen wir uns nun fragen, ob denn die Annahme, daß unsere Unkenntnis der Ursachen auf ein wirkliches Fehlen der Ursachen zu deuten sei, ernstlich in

dem Maße, wie es von den Vertretern des Epikureischen Freiheitsbegriffes angenommen wird, die Verantwortung erkläre oder begründe. Auch hier gilt, was wir uns schon anfänglich bei dem liberum arbitrium indifferentiae hinsichtlich der sog. ursachlosen Wahlentscheidung deutlich gemacht haben: für das Ursachlose kann niemand verantwortlich gemacht werden, eben weil es keine Ursache hat. Ein Wollen, das ursachlos in uns geschieht, passiert uns nur; es ist ein Fremdes, was an uns geschieht, wofür wir nur der Schauplatz sind. Wenn es keine Ursache hat, also auch wir selbst nicht als seine Ursache anzusehen sind, so geht es uns selbst im Prinzip nichts an, wir erleben es nur; es kann ein Glücksfall, das große Los eines wertvollen und erfreulichen Wollens, — es kann ebensogut ein Unglücksfall, eine Niete, ein schweres und trauriges Schicksal sein. Sollen wir, soll irgend jemand anders für diesen Zufall uns verantwortlich machen dürfen? Soll etwa hier der Rechtssatz gelten: Casum sentit dominus, und für den Zufall der haften, den er trifft? Man sieht, gerade dieser Begriff der Freiheit, diese epikureische Ursachlosigkeit des Wollens ist am allerwenigsten geeignet, die Verantwortung zu begründen, zu deren Rechtfertigung sie ersonnen und aus den unbestimmten Gefühlen des naiven Bewußtseins erhärtet worden ist.

So liegt denn kein Grund vor, um der Verantwortlichkeit willen für das einzelne Wollen des Menschen eine Ursachlosigkeit anzunehmen, die eine Ausnahme gegenüber den Voraussetzungen bilden würde, mit denen wir sonst erfolgreich über Welt und Leben nachzudenken gewohnt sind. Und da theoretische Gründe für die Annahme einer solchen Ursachlosigkeit erst recht nicht vorliegen, am wenigsten etwa in dem Rechte, unser zeitweiliges Nichtkennen der Ursachen

in deren Nichtvorhandensein umzudeuten, — so dürfen wir sagen, daß zur Annahme einer Freiheit im Sinne des ursachlosen Einzelwollens für das wissenschaftliche Denken kein Anlaß und kein Recht besteht. Es ist nicht ohne Interesse, darauf hinzuweisen, wie verschiedenartig die Lösung des Problems gegenüber den verschiedenen Bedeutungen des Wortes Willensfreiheit ausfallen muß. Freiheit des Tuns und des Wählens erwiesen sich als normale Zustände von ungehemmter Kraft des Wollens, die aber je nach den besonderen Verhältnissen in geringerer oder größerer Einschränkung bestanden und nur in ganz abnormen Fällen eine völlige Aufhebung erfahren konnten. Die Freiheit des Wollens selbst, die mit der Ursachlosigkeit gleichgesetzt werden muß, duldet ein solches „mehr oder minder" nicht; es kann etwas nicht mehr oder minder ursachlos oder mehr oder minder erste Ursache sein. Gegenüber diesem makrokosmischen Freiheitsbegriff gilt nur das „entweder oder" des Bejahens oder Verneinens.

Wenn wir somit das einzelne Wollen als ein ebenso notwendiges Geschehen wie alles andere ansehen, so ist von vornherein deutlich, daß die Ursachen dafür zwar selbstverständlich auch in dem allgemeinen Weltlauf und in den Notwendigkeiten des natürlichen Geschehens zu suchen sind, daß sie aber in der Hauptsache und zum größten Teile in den Zuständen und Bewegungen des Menschenlebens liegen. Denn gerade unser Wollen zeigt uns von Schritt zu Schritt im intimsten Zusammenhange mit unserer gesellschaftlichen Umgebung. Wenn man daher die Ketten der Kausalität in theoretischer oder in praktischer Hinsicht über das Individuum hinaus zu verfolgen unternimmt, so ist das nächstliegende der Versuch, die Notwendigkeiten des einzelnen Wollens aus der Gesellschaft und ihrer gesetzmäßigen

Lebensbewegung zu verstehen. Denn wie das Individuum physisch aus der Gesellschaft hervorwächst und die gesamten Lebensbedingungen seiner Entwicklung durch ihre Verhältnisse gegeben erhält, so ist auch seine seelische Existenz zweifellos durch die gleichen sozialen Zusammenhänge bedingt. Wir wachsen alle in eine große Gemeinschaft wie des Vorstellens so auch des Fühlens und Wollens hinein, und wenige sind es, die daraus zu starker Eigenart wieder herauswachsen. Hängt so das Gesamtwollen von diesem gemeinsamen Leben ab, so bietet zugleich die Gesellschaft auch die Zustände, die dauernden Verhältnisse und die wechselnden Beziehungen dar, aus denen die einzelnen Motive der Individuen hervorzugehen pflegen. Alles dies legt die Überlegung nahe, ob nicht in den Gesetzen des gesellschaftlichen Lebens noch auf empirischem Boden eine Einsicht und ein Verständnis der Notwendigkeit erwachsen könne, die in und über dem individuellen Wollen waltet.

Diese Vermutung schien sich in exaktester Weise zu bestätigen, als man die Ergebnisse der Moralistik auf das Problem der Willensfreiheit anzuwenden versuchte. Diese verhältnismäßig noch junge Wissenschaft, von Rümelin glücklich als Demographie bezeichnet, brachte unter den Händen ihrer bedeutendsten Vertreter, Männern wie Quételet und Öttingen, zahlenmäßige Ergebnisse zutage, welche nicht nur die Forscher selbst, sondern die wissenschaftliche Welt überhaupt stutzig machten und angesichts der Ungeklärtheit der Begriffe die menschliche Willensfreiheit in Bausch und Bogen als nichtig zu erweisen schienen. Vor etwa 30—40 Jahren hat es darüber eine ausgedehnte und zum Teil leidenschaftliche Literatur gegeben, worin erst allmählich eine ruhige und deutliche Sonderung der Begriffe sich vollzogen hat.

Begreiflich in der Tat ist der Schrecken, mit dem man zuerst die Regelmäßigkeit entdeckte und erfuhr, worin sich, zahlenmäßig feststellbar, in einem sozialen Ganzen auch diejenigen Vorgänge abspielen, welche wir als freie Willenshandlungen zu betrachten und zu behandeln gewöhnt sind. Eheschließungen, Verbrechen und Selbstmorde kommen auf dem Boden derselben Gesellschaft von Jahr zu Jahr und sogar von Monat zu Monat in annähernd denselben Prozentsätzen der Bevölkerung vor. Und die gleiche Regelmäßigkeit zeigt sich auch in der Dispersion, in der Verteilung des Gesamtprozentes auf die einzelnen Abschnitte und Verhältnisse. Die Altersverhältnisse der Ehegatten, die Zeit und die Art der Verbrechen und der Selbstmorde zeigen in gleichen Zeiträumen durchschnittlich dieselbe Struktur. Man beweist uns konstante Prozentsätze, mit denen die Geschlechter, die Lebensalter, zum Teil auch die Berufe an den einzelnen Erscheinungen des öffentlichen Lebens beteiligt sind. So ist es mit den Verbrechen, so mit dem Selbstmord und mit dessen verschiedenen Mitteln.

Damit schien sich eine geheimnisvolle Naturnotwendigkeit zu offenbaren, und es lag den Statistikern, welche diese Forschungen betrieben, nichts näher als die Vergleichung mit den ihnen geläufigen Mortalitätstabellen. Wie von tausend Menschen jährlich x sterben, so stehlen y, so heiraten z. Das eine schien so notwendig und so unfreiwillig wie das andere. Acht Leute müssen z. B. an einem Orte im November stehlen, — es bleibt ihnen, wie Lotze so witzig sagte, nur freigestellt, ob sie zu Fuß oder zu Pferde stehlen wollen. Man meinte mit diesen prozentualen Bestimmungen zu einem exakten Begriffe des Durchschnittsmenschen zu kommen, und es war nicht zu verwundern, daß theologisch gefärbte Forscher darin eine Art von empirischer

Bestätigung der Lehre von der Erbsünde finden wollten. Wie jeder nach Alter und Umgebung eine bestimmte Wahrscheinlichkeit zu sterben hat, so ähnlich eine bestimmte Wahrscheinlichkeit zu heiraten, zu stehlen, Selbstmord zu begehen. Wie die Mortalität, so schien auch die Kriminalität des gesellschaftlichen Menschen nach einem Durchschnittsmaß numerisch bestimmbar. Schade, daß man nicht auch die praktische Konsequenz gezogen hat, wie man sich gegen Tod, Unfall, Brand, Hagel und Einbruch versichert, so auch sich gegen Verbrechen oder rechtzeitig gegen Heirat zu versichern. Wie man die Mortalität für jedes Lebensjahr durch einen Bruch darstellt, dessen Nenner die Anzahl der in diesem Lebensalter befindlichen Personen, dessen Zähler die der durchschnittlich davon Sterbenden bedeutet, so ließen sich nach derselben Methode auch die Wahrscheinlichkeitsverhältnisse für jene sozialen Erscheinungen rechnungsmäßig verwerten.

Aber reden wir ernst. Es muß in jenem Schreck, den der Eindruck dieser Regelmäßigkeit in den Erscheinungen des sozialen Lebens hervorruft, und in der Meinung, daß dadurch jede Willensfreiheit des Menschen widerlegt sei, irgendwie ein Denkfehler stecken, den wir ausfindig machen sollten, und es hilft dazu vielleicht am besten, wenn wir die Analogie, die so furchtbar aussieht, zu Ende zu denken versuchen. Offenbar nämlich liegt die Überrumpelung des Denkens dabei in der Auffassung, als ob solche zahlenmäßigen Verhältnisse, die sich regelmäßig wiederholen, den Charakter einer naturgesetzmäßigen Notwendigkeit an sich trügen, so daß dabei das einzelne Geschehen direkt von einer solchen naturgesetzmäßigen Bestimmung abhängig wäre. Der entscheidende Punkt ist deshalb die Frage, ob den Regeln der Statistik der Charakter von Naturgesetzen

zuzugestehen ist, die im einzelnen Falle eine ursächliche Wirksamkeit ausüben. Nur wenn dies nachgewiesen wäre, würde in den Tatsachen der Moralstatistik ernstlich eine Gefährdung des Glaubens an die menschliche Willensfreiheit gegeben sein.

Man kann nun aber schon im allgemeinen sich deutlich machen, daß eine Regel, wonach unter einer gewissen Anzahl von Menschen während einer bestimmten Zeit durchschnittlich immer der gleiche Prozentsatz dasselbe Erlebnis erfährt, unmöglich eine bestimmende Kraft für den einzelnen Fall im Sinne einer naturgesetzlichen Notwendigkeit besitzen kann. Denn es liegt ja in der numerischen Bestimmung, in dem bloßen Wahrscheinlichkeitsbruch nicht die geringste Indikation dafür, welche besonderen einzelnen Individuen einem solchen Geschick unterliegen sollen. Wenn man die Theoretiker hört, die sich von den Ergebnissen der Moralstatistik derartig haben überrumpeln lassen, so sieht es gerade so aus, als meinten sie, daß, nachdem die Anzahl durch das Gesetz festgestellt ist, nun irgendwie ausgelost werde, wer dazu gehören soll. Allein gerade in dieser Hinsicht ist der Vergleich mit den Regelmäßigkeiten der Mortalität außerordentlich lehrreich. Stirbt etwa jemand an der Sterblichkeitsziffer oder am sog. Mortalitätsgesetze? Nein, er stirbt eben an seiner Krankheit. Stirbt einer etwa Ende Dezember, weil das durchschnittliche Jahresquantum von Todesfällen in dem betreffenden Jahre noch nicht erreicht ist? Man sieht, zu welchen Wunderlichkeiten und Unmöglichkeiten es führt, wenn man die statistische Regelmäßigkeit als naturgesetzmäßig wirkende Ursache für den einzelnen Fall behandeln will. Schon deshalb müssen wir von vornherein sehr vorsichtig dagegen sein, wenn solche Regelmäßigkeiten gar als Ursachen einzelnen

Wollens und Handelns ausgegeben werden sollen. Auch die Kriminalitätsziffer, auch der „penchant au crime“ ist weder ein Grund noch eine Ursache für das einzelne Wollen und Handeln. Daran hätte man niemals zweifelhaft werden sollen. Indessen stecken doch in diesen Verhältnissen allgemeinere Probleme, denen wir deshalb nachgehen müssen, um auch den letzten Rest von Staunen und Schrecken zu verscheuchen, der in ihnen zurückbleiben könnte.

Neunte Vorlesung.

Die Freiheit des Wollens.

(Fortsetzung.)

Die logischen Grundlagen für alle wissenschaftliche Statistik und darum auch für deren Anwendbarkeit auf das Freiheitsproblem liegen in den Prinzipien der Wahrscheinlichkeitsrechnung. Ohne diese ausführlich zu behandeln, können wir doch auf Grund der Einsichten, welche die neuere erkenntnistheoretische Forschung in dieser Hinsicht festgestellt hat, das wesentliche herausheben, was dazu geeignet ist, die Schwierigkeiten, die aus der übereilten Deutung der demographischen Regelmäßigkeiten erwachsen sind, in der Wurzel abzuschneiden.

Den Gegenstand der Wahrscheinlichkeitsrechnung bilden unter allen Umständen Gruppen von Ereignissen, die unter einer Anzahl von konstanten und zugleich unter variabeln Bedingungen stehen, und die Operationen der Wahrscheinlichkeitsrechnung sind dabei immer auf jene konstanten Bedingungen gerichtet. Von rechnerischer Behandlung kann deshalb bei diesen Gruppen streng genommen nur unter der Voraussetzung die Rede sein, daß die konstanten Bedingungen selbst untereinander in numerisch bestimmbaren Verhältnissen stehen, oder daß zwischen ihnen Disjunktionen vorhanden sind, die zahlenmäßig ausgedrückt werden können. Diese Grundvoraussetzung ist am glücklichsten als das „Prinzip der Spielräume" formuliert worden: es bedeutet, daß die Gesamtheit der möglichen Ereignisse,

die zu der ganzen Gruppe gehören, vermöge der gegebenen Voraussetzungen, in eine Anzahl von Teilen zerfällt, deren Verhältnis untereinander numerisch bestimmt ist, und daß dabei mit voller Sicherheit feststeht, daß jedes einzelne Ereignis nur in einen dieser Teile fallen kann, aber auch in einen von ihnen fallen muß. So gehört die begriffliche Grundlage der Wahrscheinlichkeitsrechnung und der Statistik unter das logische Prinzip der Disjunktion und bedeutet dessen mathematische Ausführung. Alle Erkenntnisse, um die es sich hierbei handelt, laufen auf disjunktive Urteile in einer numerischen Bestimmtheit hinaus.

Das Wichtigste aber und das praktisch Wesentliche dabei ist die reale Bedeutung, welche diesen disjunktiven Verhältnissen für die numerische Ordnung der Ereignisse innewohnt, die sich darunter abspielen. Alle diese Ereignisse haben die konstanten Bedingungen miteinander gemein, unterscheiden sich dagegen voneinander innerhalb dieses Rahmens durch eine Anzahl variabler Ursachen und deren Erfolg. Gleichwohl ist es die durch die mathematische Theorie erwiesene und durch die Erfahrung bestätigte Grundtatsache, daß bei einer genügend großen Anzahl der Ereignisse diese sich im Sinne und in dem Verhältnis der konstanten Bedingungen numerisch gruppieren. Damit erscheint die Wirkung der variabeln Ursachen in der Gesamtheit derartig ausgeglichen, daß in den numerischen Verhältnissen nur noch diejenige der konstanten Ursachen zutage tritt. Wenn man also z. B. für das Würfelspiel die konstanten Bedingungen in dem homogenen Bau des Würfels zu sehen hat, der auf einer seiner sechs Flächen zur Ruhe kommen muß, ohne daß darin eine Ursache für die Bevorzugung einer dieser Flächen gegeben ist, so findet man, je weiter man den Versuch fortsetzt, um so mehr, daß die An-

zahl der Würfe für die sechs verschiedenen Seiten gleich oft eingetreten ist. Die variabeln Ursachen, die bei dem einzelnen Wurf in der zufälligen Anfangslage und in der Richtung und Geschwindigkeit des Würfelns bestehen, machen ihre Wirksamkeit noch in den Unregelmäßigkeiten geltend, mit denen sich anfänglich bei noch geringer Zahl der Erfolg des Wurfes auf die verschiedenen Oberflächen verteilt. Je größer die Anzahl der Würfe wird, um so mehr gleichen sich diese Verschiedenheiten aus, um so mehr treten in der numerischen Gruppierung nur die konstanten Grundlagen des ganzen Spiels zutage. Vollständig und genau gilt das, wie die Theorie verlangt und wie es an der Hand der Erfahrung leicht deutlich gemacht werden kann, eigentlich nur für eine unendliche Anzahl von Fällen; aber es stellt sich als durchschnittliches Ergebnis schon verhältnismäßig früh ein, und seine Bedeutung ist gewissermaßen unmittelbar daran zu erkennen, daß die Abweichungen von den durch die konstanten Bedingungen normierten Zahlenverhältnissen, wenn sie auch anfänglich ziemlich groß sein können, doch mit dem Wachsen der Zahl der Fälle immer geringer werden, so daß sich die tatsächliche Gruppierung der Ereignisse dem disjunktiven Verhältnis der konstanten Bedingungen stetig annähert.

Dies Grundverhältnis wird in der Wahrscheinlichkeitsrechnung als das Gesetz der großen Zahlen bezeichnet und bildet die Voraussetzung für die beiden Richtungen, worin man deren Operationen anzuwenden vermag. Die Wahrscheinlichkeitsrechnung a priori geht von der Kenntnis der konstanten Bedingungen und ihrer numerischen Disjunktionen aus und bestimmt danach die Erwartung des numerischen Verhältnisses, worin die einzelnen Ereignisse bei dem Spiel der variabeln Ursachen auftreten werden. Die

Wahrscheinlichkeitsrechnung a posteriori geht von der Feststellung der numerischen Gruppierung der Ereignisse und insbesondere von der bei dem Wachsen der Fälle sich herausstellenden Annäherung an einfache Zahlenverhältnisse aus, um daraus auf die numerischen Disjunktionen der konstanten Bedingungen zu schließen. Wenn man weiß, daß in einer Urne gleich viel weiße und schwarze Kugeln sind, so kann man voraussagen, daß je öfter man daraus eine einzelne zieht (um sie dann immer gleich wieder hineinzulegen), um so mehr mit der Zeit die Anzahl der weißen und der schwarzen einander gleich werden müssen. Kennt man dagegen das Verhältnis nicht und findet man bei fortgesetzten Ziehungen, daß die Zahl der weißen und der schwarzen gezogenen Kugeln einander immer mehr gleich wird, so wird man daraus schließen, daß in der Urne gleich viel schwarze und weiße Kugeln enthalten sind. Den Nerv dieses Schlusses wie jener Erwartung bildet die Voraussetzung, daß die numerischen Disjunktionen in der ganzen Gruppe eine konstante Ursache darstellen, die sich auf die Dauer in der numerischen Gruppierung der Fälle zur Geltung bringen muß. Wir vertrauen auch im gewöhnlichen Leben auf diese Wirksamkeit des Gesetzes der großen Zahlen derartig, daß, wo es sich scheinbar nicht bestätigt, wir uns für berechtigt ansehen, die Abweichung aus der Existenz einer verborgenen konstanten Ursache zu erklären. Wenn also das Würfeln z. B. auf die Dauer eine der Oberflächen ausgesprochen häufiger erscheinen läßt als die übrigen und wenn daran auch durch weitere Fortsetzung des Spiels nichts geändert wird, so vermuten wir, daß der Würfel falsch sei, d. h. daß die Voraussetzung des homogenen Baues nicht zutreffe und daß sein Schwerpunkt nicht mit seinem stereometrischen Mittelpunkt zusammenfalle.

Hieraus ergibt sich, daß alle Bestimmungen der Wahrscheinlichkeitsrechnung sich niemals auf die einzelnen Ereignisse, sondern immer nur auf Gruppen von solchen beziehen und daß es sich dabei lediglich um die Feststellung der numerischen Verhältnisse handelt, in denen sich die Massen den konstanten Bedingungen gemäß auf die einzelnen Möglichkeiten verteilen. Die Zahlenverhältnisse, mit denen dabei gerechnet wird, sind niemals Ursachen, welche die spezifische Bestimmtheit des einzelnen Ereignisses bedingten; sie sind nur einerseits allgemeine Grundlagen für die Distribution einer Menge von Ereignissen und andererseits die damit übereinstimmenden Ergebnisse bei einer genügenden empirischen Vermehrung dieser Ereignisse. Sie haben keine geheimnisvolle Macht über den einzelnen Fall, und diese Verhältnisse beweisen im Grunde genommen nur das Selbstverständliche, daß, während der einzelne Fall den Charakter seiner besonderen Ursache an sich trägt, die Gesamtheit in ihrer numerischen Gruppierung ebenfalls die zahlenmäßige Disjunktion erkennen läßt, die in ihren konstanten Ursachen von vornherein gegeben war.

Unter diesen allgemeinen Voraussetzungen steht nun auch die Statistik, insofern sie im Sinne der Wahrscheinlichkeitsrechnung a posteriori von der numerischen Feststellung der Verhältnisse, in denen sich die Erscheinungen des gesellschaftlichen Lebens von einem Zeitraum zum andern wiederholen, mit Hilfe induktiver Schlüsse zu Behauptungen ätiologischen Charakters oder zu Ansichten über die Ursachen des Wollens übergehen will, wobei sie freilich auf die Feststellung eigentlich numerischer Verhältnisse zwischen den konstanten Ursachen verzichten muß. Ihren Gegenstand bilden Massenzustände, die sich in zählbaren Ereignissen darstellen. Jede solche Gruppe unterliegt einer

Anzahl von allgemeinen Verhältnissen, die im Leben der Gesellschaft, in ihren natürlichen Bedingungen und ihren geschichtlichen Veränderungen gegeben sind: und innerhalb dieses gemeinsamen Rahmens bestehen wieder für die einzelnen Ereignisse die variabeln Ursachen, denen jedes davon seine bestimmte Prägung und seine individuelle Bedeutung verdankt. Daher ist der Aufweis der Regelmäßigkeit, womit sich einzelne dieser Ereignisse während gleicher Zeiten annähernd gleich oft wiederholen, im Sinne der Wahrscheinlichkeitsrechnung **a posteriori** ein Grund nur für die Annahme, daß sich inzwischen jene allgemeinen Zustände nicht verändert haben, daß das durchschnittliche Wesen der Menschen und der Verhältnisse dasselbe geblieben ist. Macht man sich das erst einmal klar, so sieht man, daß gar kein Grund vorhanden ist, über diese Regelmäßigkeit zu staunen. Staunenswert ist im Grunde genommen nur, daß man über dies Selbstverständliche gestaunt hat. Mit Recht würden wir nur dann staunen, wenn solche Verhältniszahlen großen Schwankungen unterlägen: dann würden wir stutzig werden und fragen, woher denn diese Verschiedenheit oder Veränderung komme.

Und in der Tat, die Statistik fragt nach der Ursache solcher Veränderungen auch schon, wo sie verhältnismäßig gering sind, und gerade in diesen Untersuchungen besteht ihre eminent praktische Bedeutung. Wenn z. B. die Sterblichkeit einer Bevölkerung in einem besonderen Jahre erheblich steigt, so wird man sich beruhigen, falls eine größere Epidemie, eine Hungersnot oder ähnliche Ursachen davon auf der Hand liegen. Ist das nicht der Fall, so wird man, etwa mit Berücksichtigung der Art und Weise, wie sich diese Erhöhung auf die verschiedenen Todesursachen verteilt, den klimatischen oder sozialen Ursachen der Verän-

derung nachzugehen suchen. Immer gilt die Regelmäßigkeit als das Selbstverständliche und die Abweichung davon als das durch besondere Ursachen zu Erklärende. Umgekehrt wird man z. B. den Erfolg hygienischer oder sanitärer Maßnahmen, wie der Wasserleitung oder der Kanalisation, daran zu prüfen geneigt sein, ob sie eine merkliche Herabsetzung der Sterblichkeit mit sich gebracht haben.

Nicht anders steht es nun auch mit den Regelmäßigkeiten, welche die Demographie zutage gebracht hat. So ist z. B. wie erwähnt, das Heiratsprozent einer gegebenen Bevölkerung im allgemeinen von Jahr zu Jahr annähernd dasselbe, aber es schwankt um den Durchschnitt mit leisen, manchmal etwas größeren Abweichungen. Nun konnte man durch vielfache Beobachtungen feststellen, daß diese Schwankungen genau ebenso stark, aber in entgegengesetzter Richtung verliefen, wie diejenigen der Kornpreise, und so kam das hübsche „Naturgesetz" zustande, daß die größere oder geringere Häufigkeit der Ehen von dem niederen oder höheren Stande des Kornpreises abhängig sei. An einem solchen Beispiel ist es besonders klar, daß wir es bei diesen sog. Gesetzen der Statistik nicht mit elementaren Eigenschaften der Dinge, sondern vielmehr nur mit Regelmäßigkeiten zu tun haben, die konstante Zahlenverhältnisse als Ergebnis konstanter ursächlicher Zustände aufzufassen erlauben. Außerdem aber ist gerade dieses Beispiel für die Interessen unseres Problems ganz besonders lehrreich, sobald wir uns klar machen, wie wohl diese funktionelle Beziehung zwischen Heiratsprozent und Kornpreis zustande kommen konnte. Die Kornpreise durften im allgemeinen als das charakteristische Anzeichen für das Maß der Teuerkeit der Lebensbedingungen überhaupt gelten. Wenn sich also zeigte, daß die Ehen seltener wurden, sobald das Leben teurer

wurde, und umgekehrt häufiger, sobald es im ganzen billiger wurde, so ist das einfach daraus zu erklären, daß die bewußte Rücksicht auf die wirtschaftlichen Anforderungen der Ehe zu den Ursachen gehört, die deren Eingehen in fördernder oder hemmender Weise beeinflussen. Gerade diese scheinbar so rein naturgesetzliche Abhängigkeit des Heiratsprozentes von den Kornpreisen beweist am besten, daß die vernünftige Überlegung beim Heiraten durchgängig ihre bedeutsame Rolle spielt und daß eben diese Heiraten, deren Zahl so naturgesetzmäßig geregelt erscheint, Sache des wahlfreien Willens sind. Wir werden also darauf aufmerksam, daß die Wahlfreiheit der Individuen selbst zu den variablen Ursachen gehört, die bei den einzelnen Ereignissen das spezifisch Entscheidende bilden und daß nur in der Masse auch diese variable Ursache mit den übrigen in ihrer Wirksamkeit sich ausgleicht, während in den gesamten Zahlenverhältnissen die konstanten Zustände, die dem Spiel der variablen Ursachen zugrunde liegen, allein zum Ausdruck kommen. Die demographischen Regelmäßigkeiten stellen also die wahlfreie Willensentscheidung des Individuums nicht nur nicht in Frage, sondern sie kommen sogar nur mit deren Hilfe zustande: ihre Zahlen sind Ergebnisse, nicht bestimmende Mächte. Das Gespenst des Fatums verschwindet, sobald man es genauer ansieht.

Dies wird um so deutlicher, wenn wir uns darauf besinnen, daß die Wahrscheinlichkeitsrechnung und ebenso die Demographie ihre allgemeinen Zahlenbestimmungen nur dadurch gewinnen können, daß sie von der spezifischen Bestimmtheit des einzelnen Ereignisses, die durch dessen variable Ursache bedingt ist, bei ihren Additionen absehen. Wenn man bei jenem Ziehen der Kugeln aus der Urne nur darauf abzielt, ob die gezogene Kugel weiß oder schwarz

ist, so kommt es eben gar nicht darauf an, welche besondere unter den vielen weißen oder schwarzen in jedem besonderen Falle gezogen worden ist: man hebt nur auf die Farbe ab. Noch viel bedeutsamer aber ist dies Verhältnis bei der Moralstatistik, in der Vorgänge von sehr verschiedenem psychologischen Wesen und ethischen Wert schließlich doch als gleich gezählt werden müssen. Wieviel sind nicht der Gründe, aus denen die Menschen heiraten! Die einen tun's aus Liebe, andere aus wirtschaftlichen Gründen, aus Geschäftsinteressen u. s. w., noch andere, weil es nun einmal so hergebracht ist und „dazu gehört". Jeder, der's tut, weiß recht gut, weshalb, und die Gründe sind manchmal himmelweit verschieden. Aber Standesamt und Statistik zählen einfach Ehe Nr. 1, Ehe Nr. 2 u. s. f. Genau so steht es andererseits beim Selbstmord. Auch hier eine Menge sehr verschiedener und weit auseinandergehender Motive: gekränktes Ehrgefühl, unerwiderte Liebe, Not, Schulden, Furcht vor Strafe und Schande u. s. w. Polizei und Statistik zählen wiederum Selbstmord Nr. 1, Nr. 2 u. s. f. Sogar dasselbe Verbrechen kann mit seiner psychologischen Struktur in der allerverschiedensten Weise zustande gekommen sein: es kann auf Schwäche, auf Übereilung, auf Leidenschaft, auf überlegte Bosheit zurückzuführen sein, und doch werden wieder alle diese Fälle wegen des gleichen Ausganges unter der gleichen Marke registriert. Vorgänge, die psychologisch, moralisch, oft sogar rechtlich unter sehr verschiedene Gesichtspunkte fallen, müssen auf diese Weise um eines *sozialen Merkmales* willen, das sie alle gleichmäßig an sich tragen, als gleich angesehen werden. Und gerade die Verschiedenheiten nun, von denen dabei ausdrücklich abgesehen werden muß, enthalten diejenigen Bestandteile des einzelnen Ereignisses, worin

jedesmal das Individuum seine Freiheit der Wahl und des Handelns betätigt hat. So bringt es die Methode der statistischen Untersuchung als einer Abzweigung der Wahrscheinlichkeitsrechnung ihrem Wesen nach mit sich, die wahlfreien Funktionen des Individuums zu eliminieren, und man kann sich deshalb nicht wundern, wenn sie zu Resultaten führt, die diese Freiheit als aufgehoben erscheinen lassen. Aber nur wenn man dies methodische Wesen der Statistik nicht versteht oder nicht bedenkt, kann man zu dem Fehlschlusse kommen, als ob mit diesen Ergebnissen die Behauptung der Wahlfreiheit nicht vereinbar sei. Wir haben vielmehr gesehen, daß sie unter Umständen für die Erklärung der statistischen Zusammenhänge unbedingt vorausgesetzt werden muß, und so dürfen wir feststellen, daß durch die Regelmäßigkeiten, welche die Moralstatistik zutage gefördert hat, die Realität der Wahlfreiheit und die Berechtigung der darauf begründeten Verantwortlichkeit des Individuums in keiner Weise berührt oder in Frage gestellt wird.

Anders dagegen steht es mit der Freiheit des Wollens, soweit diese etwa als Ursachlosigkeit gedacht werden soll. Hier erhebt die Statistik mit Recht Einspruch. Sie verlangt, daß für die konstanten Verhältnisse, die sie nachzuweisen imstande ist, konstante Ursachen als tatsächlich vorhanden angesehen werden müssen. Aber da diese Regelmäßigkeiten nicht die einzelnen Persönlichkeiten und deren individuell wahlfreie Entscheidungen betreffen, sondern nur die gesellschaftlichen Gruppen, so ist die Schlußkraft ihrer Untersuchungen nur darauf gerichtet, die allgemeinen Zustände des Willenslebens in dem gesellschaftlichen Ganzen verstehen zu lehren, aus dem sich das einzelne Individuum mit seiner wahlfreien Tätigkeit heraus entwickelt. Deshalb

darf die Statistik in der Tat ihre Zahlen nicht als den Ausdruck für die gesetzmäßige Notwendigkeit einzelner Begebenheiten, wohl aber als das charakteristische Zeichen von Massenzuständen und deren Veränderungen betrachten. Wenn wir finden, daß in der jährlichen Kriminalbewegung bei den europäischen Völkern stets im November die Verbrechen gegen das Eigentum den verhältnismäßig höchsten Prozentsatz erreichen, so werden wir das begreiflich finden, weil dieser Monat seinen klimatischen Verhältnissen und den damit gegebenen sozialen Veränderungen nach am meisten solche Notstände herbeiführt, welche die äußeren Motive für derartige Verbrechen abzugeben geeignet sind. Wenn überhaupt z. B. in der einen Bevölkerung Verbrechen gegen das Eigentum, bei einer andern dagegen solche gegen Leben und Ehre dauernd häufiger zu verzeichnen sind, so werden wir daraus schließen, daß bei der einen größere Not und Bedrückung, bei der andern ein gesteigertes Personenleben anzutreffen sei. Und wenn sich solche Verhältnisse ändern, so macht man daraus wieder seine Schlüsse teils auf die Zustände des äußeren Lebens, teils auf die Willensgewohnheiten der Gesamtheit. Immer wird man ein Wachstum der Verbrechen gegen das Eigentum auf gesteigerte Not, dagegen dasjenige der Verbrechen gegen das Leben auf sittliche Verrohung oder Verwilderung der Massen zurückzuführen allen Anlaß haben.

Wie wir somit die einzelne Tat des Individuums als das Ergebnis seiner Lage und seines persönlichen Wesens ansehen, so gilt uns auch die Häufigkeit oder Seltenheit des Auftretens bestimmter sozialer Erscheinungen als das Ergebnis einerseits der allgemeinen Zustände und andererseits der allgemeinen Willensrichtungen. Welcher der beiden Faktoren im einzelnen Falle mehr dabei beteiligt ist,

muß durch besondere Untersuchungsmethoden mit aller Vorsicht eruiert werden: für unsere Frage aber ist das prinzipiell Wichtige die durchgängige Analogie, die wir in dieser Hinsicht zwischen dem Willensleben des Individuums und dem der Gesellschaft aufzufinden imstande sind. Die gegebene Lage und das schon bestehende Wollen sind die beiden Voraussetzungen, die in ihrem Zusammenwirken die wahlbestimmten Handlungen herbeiführen. Bei dem einzelnen Ereignis kommen die besonderen Umstände des individuellen Lebens und die durch die Entwicklung ausgebildete Individualität in Betracht: in der Gesamtheit solcher Vorgänge prägen sich die allgemeinen Zustände und die Charaktereigenschaften der Bevölkerung aus. So bestätigen die Zahlen der Moralstatistik teils durch ihre Konstanz, teils durch ihre Schwankungen dasjenige, was wir nach unserer Erkenntnis des individuellen Willenslebens für die Gesellschaft anzunehmen von vornherein geneigt sein mußten. Sie lassen erkennen, daß auch in der Gesamtheit die Willenstätigkeiten und die Wirkungen, die sie in Handlungen zuwege bringen, ursächlichen Zusammenhängen unterworfen sind und daß die empirischen Einsichten auch der Gesellschaftswissenschaft nicht den geringsten Anlaß oder Anhalt zur Annahme eines ursachlosen Wollens darbieten.

Insbesondere aber wird durch diese Tatsachen klar, in wie großer Ausdehnung für das Individuum die momentanen Motive, die in seine Wahltätigkeit eintreten, aus Veranlassungen entspringen, die den allgemeinen Zuständen der Gesellschaft angehören. Sie bieten zum großen Teil die Reize dar, ohne die der einzelne zu seinen Begehrungen nicht kommen würde, und sind eben deshalb die großen Mächte, mit denen er zu ringen hat, um ihnen gegenüber sein persönliches Wesen in wahlfreier Entscheidung zur

Geltung zu bringen. Er ist ihnen niemals bedingungslos unterworfen, aber er fühlt ihre elementare Gewalt gerade in der Stärke des eigenen Begehrens, die sie ihm aufnötigen: sie zu verstehen und ihre Bedeutung in dem Willensleben des Individuums richtig zu schätzen, gehört in der Tat zu den ersten Erfordernissen der Menschenkenntnis und der gerechten Beurteilung.

„Wer nie sein Brot mit Tränen aß,
Wer nie die kummervollen Nächte
Auf seinem Bette weinend saß,
Der kennt euch nicht, ihr himmlischen Mächte!

Ihr führt in's Leben uns hinein,
Ihr laßt den Armen schuldig werden;
Dann überlaßt ihr ihn der Pein:
Denn alle Schuld rächt sich auf Erden!"

So hat der Dichter geschildert, wie diese großen Mächte des allgemeinen Lebens den Anlaß dazu bilden, daß der einzelne schuldig wird. Aber auch nach ihm bieten sie eben nur den Anlaß: die Schuld bleibt an der Persönlichkeit haften. Nur die Mitursache der wahlfreien Entscheidung, die Lage in ihrer ganzen Bedeutung, rührt von dem gesellschaftlichen Ganzen her. So verstehen wir, daß, wie der Mensch im allgemeinen und im Durchschnitt seinem Wesen nach sich gleichbleibt, so auch denselben Anlässen gegenüber immer wieder annähernd dieselbe Anzahl von Individuen in gleichen Zeiträumen zu schuldiger Wahlentscheidung gelangt. Die allgemeinen Zustände sind in der Tat eine der Ursachen für jede Handlung des einzelnen, aber eben auch nur eine der Ursachen, und der Charakter der Persönlichkeit bleibt dadurch in seiner ursächlichen Bedeutung für die Wahlentscheidungen unbeeinträchtigt.

Allein die gesellschaftliche Gesamtheit, von der die

demographischen Regelmäßigkeiten gelten, enthält zugleich auch die entwicklungsgeschichtliche Grundlage für die konstanten Motive, womit in der wahlfreien Entscheidung das Individuum gegen die Macht des momentanen Motivs reagiert. Alle die Wertfunktionen, die Gefühls- und Willensrichtungen, die dabei als Apperzeptionskräfte tätig sind, stammen schließlich aus der geistigen Lebensgemeinschaft, woraus das Individuum ebenso wie aus der physischen herauswächst. Man braucht dabei nicht an einen mystischen Zusammenhang mit irgend einem nebelhaften Gesamtgeiste zu denken. Die sozialpsychologischen Funktionen spielen sich an keinem andern Subjekt und in keinem andern Wesen ab, als an und in den einzelnen Menschen; aber sie hängen von deren durchgängiger Lebensgemeinschaft und von den stetig zwischen ihnen herüber und hinüber spielenden Beziehungen ab. Von dem engsten Kreise der Familie an, vom Geschlecht und Beruf, von der Stammesgemeinschaft und nationalen Verbänden bis zu der großen Einheit eines Kulturbewußtseins der Menschheit — sind wir alle von Motivsystemen umwoben, die wir gemeinsam erleben, die von Generation zu Generation sich fortpflanzen und mit leisen Wandlungen erhalten. Ihnen verdanken wir zunächst und die meisten verdanken ihnen für immer die Regeln des Erlaubten und des Unerlaubten, des Rechten und des Unrechten. Absichtliche und unabsichtliche Erziehung erfahren wir von jeder der engeren oder weiteren Gruppen, denen wir angehören, und so individuell sich die Verknüpfung aller dieser Momente bei dem einzelnen zu einer persönlichen Charaktereinheit verbinden möge, so ist doch jedes Besondere davon in seiner inhaltlichen Bestimmtheit und selbst in seinem Wertmaß aus dem Ganzen des sozialen Lebens herausgewachsen.

Je weniger deshalb der Gedanke eines ursachlosen Wollens durchführbar ist, um so mehr haben wir Anlaß, in der theoretischen Betrachtung die Kausalketten des Willenslebens über das Individuum hinaus in die Zusammenhänge des gesellschaftlichen Lebens zu verfolgen. Hier liegen noch auf dem Boden der Erfahrung die Wurzeln der konstanten Motive und hier findet sich auch der weitaus größere Teil der Zustände und Anlässe, aus denen die momentanen Motive erwachsen. So sehr ihre Verknüpfung zu persönlicher Lebenseinheit an das Individuum gebunden erscheint, so sind doch die Ursachen des einzelnen inhaltlich bestimmten Wollens zum weitaus größten Teile auf diese Weise unserer Einsicht zugänglich, und die moralstatistischen Regelmäßigkeiten geben gewissermaßen nur die zahlenmäßige Bestätigung für das, was wir nach allgemeinen Überlegungen der Psychologie der Gesellschaft bereits vorauszusetzen allen Anlaß haben. Die Freiheit der Wahl, d. h. die ungehemmte Kausalität seines Wollens wird dadurch für den einzelnen in keiner Weise fraglich. Nur der mißverständliche Begriff eines ursachlosen Einzelwollens wird damit, soweit es erfahrungsmäßig möglich ist, in einer Weise beseitigt, die den allgemeinen Postulaten der Erkenntnistheorie durchaus entspricht. Es zeigt sich, daß, wie der Mensch einen Teil des geselligen Ganzen darstellt, so auch dasjenige, was in ihm an Funktionen des Wollens geschieht, in den allgemeinen Zusammenhang des sozialen Geschehens kausal eingebettet ist, und daß wir in der empirischen Wissenschaft nicht das Recht haben, für den Ursprung des Wollens eine Ausnahme von den allgemeinen Notwendigkeiten des Weltlaufs anzunehmen.

Zehnte Vorlesung.

Die Freiheit des Wollens.

(Fortsetzung.)

Der Begriff der Freiheit als Ursachlosigkeit des einzelnen Wollens läßt sich nach keiner Richtung hin aufrecht erhalten und erweist sich, wie wir sahen, auch für das Verantwortlichkeitsbedürfnis als wertlos: aber so sehr wir für alle einzelnen Momente des Motivationslebens, für die konstanten wie für die momentanen, die Ursprünge in dem Weltlauf und speziell in den Notwendigkeiten des sozialen Lebens verfolgen konnten, um so mehr blieb doch immer die einheitliche Beziehung auf die Persönlichkeit als etwas bestehen, was aus diesen kausalen Notwendigkeiten niemals vollständig erklärt und abgeleitet werden kann. So ist es begreiflich, daß der makrokosmische oder metaphysische Freiheitsbegriff eine sehr viel festere Stellung dann gewinnt, wenn er statt auf das einzelne Wollen auf das dauernde Wesen der wollenden Persönlichkeit selbst bezogen wird und für diese eine ursprüngliche Realität in Anspruch nimmt, die sich in allen Formen ihrer Tätigkeit, in den momentanen Wollungen ebenso wie in den konstanten, geltend macht. Diesem Begriffe gemäß muß die Persönlichkeit als ein Urbestandteil des Wirklichen, als eine der Substanzen angesehen werden, durch deren selbstbestimmtes Wesen der gesamte anfangs- und endlose Ablauf des Welt-

geschehens bedingt sei. Die metaphysischen Vorstellungen, die mit dieser Auffassung verbunden sind, betrachten alles Geschehen als einen Ablauf kausaler Notwendigkeiten, worin jedesmal das einzelne Geschehen in der Zeit die besondere Ursache für das andere Geschehen bildet, dieses kausale Verhältnis aber durch die dauernde Natur des Seienden begründet ist. Für die Substanzen selbst gibt es dann keine Notwendigkeit, d. h. keine Abhängigkeit von etwas anderem mehr. Ihnen wird einfach die Realität zugesprochen, in dem Sinne, wie es Kant einmal mit den Worten formuliert hat: „Est: hoc vero de eo et dixisse et concepisse sufficit.“

Eine solche ursachlose Realität der Substanzen haben die Scholastiker mit dem Ausdruck Aseität bezeichnet. Das Reale, dem diese Eigenschaft zukommen soll, ist damit der Notwendigkeit enthoben, und wenn man, wie das bei der Betrachtung des erfahrungsmäßigen Geschehens zu geschehen pflegt, das Gegenteil des Notwendigen mit dem Ausdruck „zufällig“ bezeichnet, so muß man sagen, daß jenes Sein, dem die Aseität zukommt, das Zufällige sei. Nur das Geschehen ist notwendig, es hängt vom Sein ab, nach dem oft von Schopenhauer angeführten scholastischen Satze: „Operari sequitur esse“. Das Sein dagegen ist zufällig, es ist durch nichts anderes bestimmt. In dieser Ausdrucksweise schien nun aber vielen Denkern des Mittelalters und der Neuzeit eine gewisse Inkonvenienz zu liegen. Denn dem Begriffe des Zufälligen, des „Kontingenten“ hing seit Aristoteles die logische Nebenbedeutung einer Minderwertigkeit an. Man definierte das Zufällige gern als dasjenige, dessen Nichtnotwendigkeit darin bestehe, daß es auch anders gedacht werden könnte. So kam man zu einer merkwürdigen Verschiebung der Ausdrucksweise, indem man gerade das kausal Notwendige, d. h. das von einem anderen

abhängige Geschehen, das Zufällige nannte, weil es auch anders gedacht werden könnte, d. h. weil es, als ein nicht durch sich selbst Bestehendes, anders sein würde, wenn es eben von etwas anderem bestimmt worden wäre. So ist es dann sogar zu dem wunderlichen Begriff einer „zufälligen Notwendigkeit" alles dessen, was von anderem bedingt sei, gekommen, und ihm wurde die „absolute Notwendigkeit" des Seienden, das durch nichts anderes bestimmt und deshalb nicht anders zu denken sei, gegenübergestellt.

Auf diese ganze wunderliche Dialektik mußte hier nur kurz hingewiesen werden, weil die Diskussionen des metaphysischen Freiheitsbegriffes sich geschichtlich zum großen Teil darin bewegt haben. Wir müssen suchen, uns von diesen so vielfach mißverständlichen Ausdrücken möglichst freizumachen und den eigentlichen Kern des Problems, soweit es unsere Frage anlangt, in der einfachsten Gestalt herauszustellen.

Es wird sich danach darum handeln, ob der Persönlichkeit, wie sie sich im Wollen als der durch sie bestimmten Tätigkeit äußert, jener metaphysische Charakter der Aseität, d. h. der unverursachten Realität, zukommt oder nicht. Diese Aseität allein könnte dann den metaphysischen Freiheitsbegriff ausmachen. Es bliebe damit die Auffassung vereinbar, daß jedes besondere Wollen als etwas kausal Notwendiges aus den Beziehungen dieser Substanz zu den übrigen in der Zeit nach bestimmten Veranlassungen gesetzmäßig von statten gehe, und es würde dann doch jede der einzelnen Willensäußerungen, möchten sie momentan oder konstant erscheinen, ihre Prägung durch die individuelle Eigenart der durch nichts anderes bestimmten Persönlichkeit erhalten. Von dem ganzen Ablauf der besonderen Wollun-

gen bliebe der Wille der Persönlichkeit in diesem metaphysischen Sinne als das sie alle gleichmäßig Bestimmende unterschieden. Man sieht deutlich, daß dieser Freiheitsbegriff die letzte Etappe darstellt, auf der das Verantwortlichkeitsbedürfnis die kausale Betrachtung des Wollens bei der Persönlichkeit festzuhalten versuchen kann. Er ist deshalb auch derjenige, für welchen die tiefsinnigsten Denker die ganze Energie ihres Grübelns verwendet haben, derjenige, bei dem wir auf die letzten und größten Schwierigkeiten unserer Untersuchung stoßen.

Wir bahnen uns den Weg zum Verständnis dieser Schwierigkeiten am besten durch eine Betrachtung der uns allen geläufigen Vorstellungen von der Selbstbestimmung des wollenden Menschen. Dieser Begriff hat seinen empirischen, vollkommen deutlichen Sinn, und diesen hat schon Platon in seiner Lehre von der Möglichkeit der Selbstbeherrschung mit einfachen Zügen dargelegt. Sie setzt, so lehrt er in der Republik, eine Teilung im Selbst voraus: das Beherrschte darin und das Beherrschende müssen sachlich verschieden und realiter getrennt sein. Dabei ist natürlich das Beherrschende seinem Wesen nach das Wertvollere: in der Doppelbedeutung des griechischen *κρεῖττον* ist das Überlegensein und das Bessersein gleichmäßig enthalten. In diesem Verhältnis erscheint das Bestimmende als das wahre oder eigentliche Selbst seinen niederen und unterliegenden Teilen gegenüber. Man sieht, es kommt wieder auf das Verhältnis des Charakters zu seinen einzelnen Entscheidungen, auf die Beziehungen der konstanten zu den momentanen Motiven hinaus. So ist empirisch damit nichts weiter bezeichnet als dasjenige, was wir als die Grundlage für die Freiheit der Wahl ebenso wie für diejenige des Handelns kennen gelernt und festgestellt haben. Und wenn anderer-

seits in Platons Psychologie jenes „Bessere“ auf das sittlich-vernünftige Wollen gedeutet wird, so ist damit nichts anderes gewonnen als der ethische Normbegriff der Freiheit in dem früher von uns bestimmten Sinne.

Dies Verhältnis erscheint nun aber metaphysisch sublimiert in dem Begriffe der Selbstbestimmung, welcher sich aus jener Dialektik des Gedankens der Aseität der Substanzen ergeben hat. Dasjenige, das durch nichts anderes bestimmt ist, die unverursachte Realität bezeichnete man danach als das lediglich durch sich selbst Bestimmte, ohne doch in ihm noch wieder sachlich eine Scheidung des bestimmenden und des bestimmten Momentes inhaltlich angeben oder diese Momente als realiter getrennt denken zu wollen oder zu können. Diese rein dialektische Wendung liegt in dem scholastischen Begriffe der Aseität: ihre vielleicht bekannteste und auch prägnanteste Form hat sie in Spinozas Lehre von der Substanz als der causa sui gefunden. Ihre gesteigertste Form ist der Fichtesche Begriff des Ich als der sich selbst erzeugenden Tätigkeit. Dieser Begriff der Selbstverursachung ist somit die Paradoxie der Anwendung des Kausalitätsverhältnisses auf das Ursachlose: da es keine andere Ursache hat, wird es das sich selbst Verursachende genannt.

In der Tat, wenn es in der Welt etwas gibt, das als besondere Wirklichkeit diesen Charakter ursachloser Selbsterzeugung an sich tragen kann, ist es eben das Selbst. Schon in seinem theoretischen Sinne als Selbstbewußtsein ist es das Wunder in der seelischen Erscheinungswelt, die unbegreifliche Urwirklichkeit, die ihr in unserer Erfahrung zugrunde liegt. Auch hier ist die Selbstvorstellung insofern etwas theoretisch Undurchdringliches, als sie eine Scheidung des vorstellenden und des vorgestellten Momen-

tes vorauszusetzen scheint und doch diese Scheidung durch die Behauptung der Identität beider wieder aufhebt. Eben deshalb ist das Selbstbewußtsein nicht genetisch ableitbar; wir können nicht seine Bestandteile in ihrem allmählichen Wachstum darlegen und sein Wesen daraus analytisch erklären. Denn es gibt keinen einzelnen Bestandteil, der ihm empirisch stetig angehörte und dauernd die apperzipierende Vorstellung allen apperzipierten gegenüber darstellte. Selbst die Vorstellung des eigenen Leibes spielt in dem Selbstbewußtsein des Individuums diese Rolle nicht. Andererseits aber genügt auch für die Erklärung dieses individuellen Selbstbewußtseins nicht der formale Begriff der sog. Identität von Subjekt und Objekt. Denn dieses Merkmal ist jedem Selbstbewußtsein in gleicher Weise angehörig und gibt keinen Anhalt, die differenzierte Vorstellung der individuellen Bewußtseinseinheiten zu begründen. Das Selbstbewußtsein also, schon in rein theoretischer Bedeutung, kann weder inhaltlich abgeleitet werden noch als ein inhaltlich schon Bestehendes angesehen werden, das erst alles Einzelne aus seinem Erleben sich assimilierte. Das Selbst ist nicht vorher schon da und kommt dann erst hinterher in seiner Selbsterfassung zum Bewußtsein: es ist ein vollkommen neues gegenüber allen einzelnen Bewußtseinstätigkeiten und hat ihnen gegenüber den Charakter einer unableitbaren Aseität.

Damit stimmt es nun völlig überein, daß dasselbe auch von dem Selbst als der wollenden Individualität gilt. Auch hier besitzen wir im unmittelbaren Erlebnis das Gefühl ursprünglicher Selbstbestimmtheit, ohne doch irgendwie einen Inhalt angeben zu können, der darin das dauernd und einheitlich Bestimmende gegenüber der ganzen Mannigfaltigkeit des konstant oder momentan

Bestimmten ausmachen soll. Diesen Tatbestand haben wir bereits früher analysiert: aber er berechtigt niemand, jene Aseität der Persönlichkeit als eine dialektische Illusion anzusehen. Vielmehr bleibt auch ohne Rücksicht auf die Bedürfnisse des Verantwortlichkeitsgefühls schon für die Theorie die Notwendigkeit bestehen, den letzten Grund für die Reaktionsweise, die das einheitliche Willenswesen gegenüber den Veranlassungen des gesamten Lebens teils als konstante, teils als momentane Wollungen entfaltet, in irgend einem letzten Wirklichen, in einem Sein zu suchen, das eben in diesen Tätigkeiten seine besondere Natur vermöge der Beziehungen zu dem übrigen substantiell Wirklichen darlegt. Jene allgemeine seelische Wirklichkeit dagegen, auf welche uns die Zusammenhänge des gesellschaftlichen Seelenlebens hinweisen, kann selbst nicht an ein einfaches übergreifendes Substrat als ein identisches Subjekt geheftet werden, von dem die individuellen Willenseinheiten nur die räumlich und zeitlich differenzierten Erscheinungsformen wären. Denn dies allgemeine Leben vollzieht sich in viel zu unbestimmten Grenzen und hat zu wenig einen festen empirisch angebbaren Sitz, als daß es unter der Kategorie der Substanz gedacht werden dürfte. Vielmehr besteht diese Gemeinschaft lediglich in der kontinuierlichen Mannigfaltigkeit von Beziehungen, in denen die individuellen Subjekte hinsichtlich ihres Vorstellungs- und Gemütslebens miteinander stehen. Diese Gemeinschaft ist ein Ergebnis, das im Geschehen zutage tritt und dessen Notwendigkeit in letzter Instanz nur bei dem Sein zu suchen ist, das ihm zugrunde liegt. Dies Sein aber sind die Individualitäten. So sehr ihre einzelnen Funktionen in den Beziehungen jenes Gesamtlebens ihre Veranlassungen haben und somit von diesen mitbedingt sind, so wenig lassen sie

sich daraus restlos erklären. Eben deshalb müssen wir gerade unter dem Postulat der kausalen Erklärung eine solche ursprüngliche Selbstbestimmtheit der Individuen voraussetzen, welche ihrerseits den Grund für die aus den gegenseitigen Beziehungen resultierenden Willenstätigkeiten enthält.

Allein diesen Motiven für die Überzeugung von der Ursprünglichkeit des persönlichen Wesens stehen nun die Schwierigkeiten gegenüber, welche in der metaphysischen Durchführung dieses Gedankens liegen. Sie bestehen einerseits in der Unmöglichkeit irgend einen Inhalt auszudenken, der in diesem Sinne das ursprüngliche selbstbestimmte Wesen der Individualität ausmachen soll, und andererseits in den Widersprüchen, worin die Behauptung der Aseität der Persönlichkeiten zu der metaphysischen Überzeugung von der substantiellen Einheit der Welt mit unausweichlicher Notwendigkeit gerät.

In ersterer Hinsicht muß hier noch einmal festgestellt werden, was schon mehrfach in anderen Zusammenhängen berührt wurde. Um eine solche substantielle Ursprünglichkeit zu denken, müssen wir uns auf das formale Postulat beschränken, ohne ihm eine inhaltliche Ausführung geben zu können. Die Persönlichkeit als ursprüngliche Substanz in vollem metaphysischem Sinne ist merkmallos und gerade deshalb auch individualitätslos. Selbst wo man nach Art der alten, z. B. cartesianischen Metaphysik für die Seelensubstanz ein so generelles Merkmal wie das des Bewußtseins (cogitare) ansetzen wollte, so ist es in seiner unbestimmten Allgemeinheit völlig ungeeignet, das Wesen der Individualität oder der einzelnen Seele zum Ausdruck zu bringen: und doch wäre gerade dieses die alleinige Bedeutung, um deren willen in dem Zusammenhange der Untersuchun-

gen über Freiheit und Verantwortlichkeit das Verlangen gestellt werden kann, das substantielle Wesen des Individuums im Unterschiede von allen seinen besonderen Eigenschaften und Tätigkeiten, als das sie alle durch seine ursprüngliche Eigenart Bestimmende zu denken. Deshalb verwickelt sich dieses Bestreben seiner inneren Dialektik nach von selbst in die Unmöglichkeit seiner Erfüllung. Denn wie alle Vorstellungsinhalte, die wir etwa als dauernden intellektuellen Sonderbesitz einer solchen metaphysischen Substanz zuschreiben wollten, schließlich doch empirischen Charakters und eben als besondere Vorstellungen dem Wesen der Sache nach auf einen einzelnen Inhalt gerichtet sein müßten, so würden auch alle Willensrichtungen, die wir etwa dem substantiellen Individualwesen als seine konstitutiven Merkmale zusprechen wollten, immer nur durch die Gegenstände, d. h. durch die besonderen Vorstellungsinhalte, bestimmt werden können, auf die sie sich beziehen sollten: und auch diese würden naturgemäß immer empirisch bedingt sein. Alles Einzelne also, das wir in bestimmter Vorstellung auszuprägen imstande wären, muß von diesem substantiellen Wesen abfallen. Es kann nur als dessen besondere Erscheinungs- oder Betätigungsweise gelten, und jenes Wesen selbst bleibt, wie es schon an der Dialektik des Ding-an-sich- und des Willensbegriffes entwickelt werden mußte, lediglich als das Postulat der formalen Einheit ohne eigene sachliche Bestimmbarkeit übrig. Eben deshalb hat dieses metaphysische Selbst, das der Träger des makrokosmischen Freiheitsbegriffes sein soll, stets als unerkennbares Ding-an-sich gelten müssen. Die intelligible Persönlichkeit — so lautet der in der Philosophie seit Kant üblich gewordene Ausdruck dafür — ist der empirischen Einsicht nicht zugänglich. Was man in sie verlegen kann, sind die allgemeinen Form-

bestimmtheiten des geistigen Lebens, die Normen intellektueller, ethischer und ästhetischer Tätigkeit überhaupt, und gerade diese bleiben für alle Individuen dieselben. Wie deshalb die naturwissenschaftliche Theorie zuletzt auf die Hypothese der Atome, d. h. der räumlichen Substanzen (res extensae) als des letzten Seinsbestandes der körperlichen Wirklichkeit geführt hat, diese Atome aber schließlich alle für vollkommen gleich und ununterscheidbar erklären mußte, so bleibt auch der metaphysische Seelenbegriff bei der Vorstellung unerkennbar und merkmalloser Dinge-an-sich haften, die neben ihrer allgemeinen Bestimmtheit als geistige Wesen keine Sondercharaktere enthalten, deren individuelle Eigenart wir zu erkennen vermöchten. Alle einzelnen Bestimmungen vielmehr verdanken sie dem Eintritt in das sinnliche Erscheinungsleben und verlieren es eben deshalb mit diesem wieder.

In außerordentlich lehrreicher Weise tritt dies bei Platon hervor, der in seine metaphysische Lehre die religiösen Vorstellungen des Dionysoskultes von den auf der Wanderung durch das Weltall begriffenen Seelen hineinzuarbeiten versucht hat. Ihm gelten diese Seelen als die den Wechsel der körperlichen Erscheinungswelt überdauernden Wesen: speziell für die menschliche Seele gilt deshalb, daß sie vor ihrem irdischen Leben ebenso bestanden hat, wie sie danach fortbestehen wird. Mit glänzender Phantasie hat Platon diese Lehre in seinen großen Mythen poetisch veranschaulicht und dabei die metaphysisch-religiöse Vorstellungsweise mit ethischen Motiven durchsetzt, die auf die Probleme der Freiheit und der Verantwortlichkeit hinauslaufen. Und da ist es nun besonders charakteristisch, wie sich diese Gedanken in dem Mythos am Ende seiner Politeia miteinander verweben. Nach dem Ablauf eines jeden Welt-

zeitalters trinken die Seelen Lethe, ihr gesamtes Leben mit allen seinen Erinnerungen fällt von ihnen ab: so werden sie in empirischer Hinsicht entindividualisiert, und nun müssen sie, um aus dieser Indifferenz wieder zur Individualität zu gelangen, zwischen unbekannten Losen wählen, so daß je nach dem Ausfall dieser „Wahl" sich die Art und Richtung ihres Lebens durch alle Wandlungen des folgenden Weltzeitalters hindurch notwendig bestimmt. Es ist also nicht etwa schon ihr persönliches Einzelwesen, welches dabei die Entscheidung trifft, — dieses kommt ja vielmehr erst durch jene Wahl zustande; der empirische Charakter, den jede von ihnen in der Folge bei allen Wandlungen entfalten wird, stammt nicht aus der Notwendigkeit eines intelligiblen Übercharakters, sondern dieser wird als völlig indifferent und erst durch eine motivlose Entscheidung zum empirischen Charakter bestimmt angesehen. Das liberum arbitrium indifferentiae, die motivlose Selbstbestimmung, die hier als das Maßgebende für die persönliche Gestaltung des einzelnen Lebens behandelt wird, ist nichts anderes, als das ursachlose Geschehen, das wir als den epikureischen Freiheitsbegriff kennen gelernt haben: es ist ein einzelnes motivloses Tun an Stelle der wesenhaften Selbstbestimmung, die für diese Gedankengänge doch eigentlich die Richtung angeben sollte.

Allein selbst wenn man sich dabei beruhigen wollte, daß jenes Postulat durch die empirische Erkenntnis und sogar durch die auf empirische Einsichten begründete Phantasie nicht ausführbar ist, und wenn man lediglich daran festhalten wollte, daß, obgleich unerkennbar und unausdenkbar, die intelligible Persönlichkeit doch eben als Ding-an-sich und als letzte Ursache aller ihrer besonderen Funktionen angenommen werden müsse, so paßt doch diese Lehre, sofern

sie metaphysisch gedeutet wird, niemals in eine einheitliche Weltanschauung. Die kausale Selbstherrlichkeit der Individuen, ihre ursachlose Ursprünglichkeit verträgt sich nicht mit dem Gedanken eines substantiell einheitlichen Weltzusammenhanges: keine monistische Metaphysik, die für die Gesamtheit des Wirklichen einen einzigen, alles umfassenden Lebensgrund sucht, kann eine solche ursachlose Substantialität einzelner Wesen anerkennen. Vor allem steht deshalb diese Lehre von der intelligiblen Freiheit der Persönlichkeit als metaphysischer Ursachlosigkeit in einem unausgleichbaren Widerspruche mit dem Gedanken der göttlichen Weltschöpfung, und so wird das metaphysische Freiheitsproblem von selbst in erster Linie zu einem theologischen.

Geschichtlich ist dies zuerst bei den Stoikern zutage getreten. Ihre ganze Lehre zeigt gerade den durchgängigen Widerspruch zwischen den Anforderungen ihrer Ethik und den Voraussetzungen ihrer Metaphysik. Wie sie moralisch das Ideal des Weisen als dessen Selbstgenügsamkeit (αὐτάρκεια) bestimmten, so mußten sie auch theoretisch für die Persönlichkeit, um deren Verantwortung im Hinblick auf diese Norm aufrecht zu erhalten, die metaphysische Ursprünglichkeit in Anspruch nehmen: auf der andern Seite aber waren gerade sie bei ihrem Anschluß an Heraklit und Demokrit darauf gerichtet, den unverbrüchlichen Zusammenhang des Weltgeschehens zu betonen, den sie gleichmäßig als schicksalshafte Naturnotwendigkeit und als zweckvolle Vorsehung des göttlichen Urwesens bezeichneten. Schon sie haben deshalb mit ihren Gegnern, den Akademikern und den Epikureern, manchen harten Strauß ausfechten müssen, um den Einwürfen zu entgehen, welche sich aus dem Widerstreit jener beiden Motive nach verschiedenen Richtungen er-

gaben, und es sind schon damals alle wesentlichen Gedanken entwickelt worden, die nachher mit den mannigfachsten Verschiebungen in den Diskussionen des metaphysisch-theologischen Freiheitsproblems wiedergekehrt sind.

Merkwürdig ist dabei und vielleicht einer der stärksten Beweise für das Recht des monistischen Zuges im menschlichen Weltdenken, wie selten doch schließlich aus dem Bedürfnis, die metaphysische Aseität der Persönlichkeiten im Interesse der Verantwortung zu behaupten, mit voller Klarheit die Konsequenz gezogen worden ist, bei dieser Pluralität der geistigen Substanzen stehen zu bleiben. Nur gewisse Formen der voluntaristischen Metaphysik in der neueren Zeit haben sich ausdrücklich zu solcher atheistischen Auffassung bekannt. Im übrigen sehen wir alle sonstigen Weltanschauungen sich damit bescheiden, im theoretischen Nachdenken auch die Persönlichkeit für etwas Gewordenes oder Geschaffenes zu erklären. Für die supranaturalistische Metaphysik des theologischen Dogmas versteht sich das von selbst: aber auch aller naturalistische Monismus behandelt das Individuum als Produkt, und ebenso gilt sogar dem idealistischen Pantheismus, wie z. B. der Hegelschen Lehre, die Persönlichkeit nur als Durchgangsbestimmung für die Entwicklung einer allgemeinen geistigen Notwendigkeit. Selbst da, wo dem gegenüber die metaphysische Bedeutung der Persönlichkeit als Urposition oder, wie man das sonst genannt hat, besonders hervorgehoben wurde, blieb doch der Gedanke einer übergreifenden Substantialität und Kausalität des einheitlichen Weltwesens oder der Gottheit gewahrt. Die Fragen, welche Descartes durch seine Unterscheidung der unendlichen Substanz und der endlichen Substanzen aufgerollt und deren Bedeutsamkeit sich gerade in der Entwicklung des Okkasionalismus und des Spinozismus

aus seiner Lehre erwiesen hat, sind für die ganze neuere Philosophie in Fluß und ungelöst geblieben.

In der Tat darf man sagen, daß die Behauptung der intelligiblen Freiheit im Sinne der ursachlosen Substantialität der Persönlichkeit mit dem religiösen Bewußtsein ebensowenig vereinbar ist, wie mit jeder monistischen Metaphysik. Denn es ist nur eine Wortlösung des Widerstreits der Motive, wenn gesagt wird, Gott habe die Individuen „frei" geschaffen und ihnen bei ihrer Erschaffung eben die Freiheit mitgegeben, sich selbst zu entscheiden. So plausibel das klingen mag, so unzulänglich erweist es sich bei näherer Betrachtung. Denn wenn sich diese freigeschaffenen Individuen nun in verschiedener Weise entscheiden und eben darin, wie man meint, jene Freiheit betätigen, — woher kommt denn diese Verschiedenheit? Entweder doch daher, weil sie ihrem Wesen nach verschieden waren und diese Verschiedenheit ihres Wesens in ihrem Tun betätigen, — dann sind sie also verschieden, jedes seinem besonderen Wesen nach von Gott geschaffen; er ist dann der Urheber ihres intelligiblen Charakters und damit auch ihrer Entscheidung und des daraus folgenden empirischen Handelns. Oder sie waren wirklich indifferent und somit individualitätslos geschaffen, dann ist ihr Handeln mit seiner Verschiedenheit wieder, wie in dem platonischen Mythos, in ihnen das ursachlose Geschehen des liberum arbitrium indifferentiae, also mit Rücksicht auf ihr Wesen und auf die Kausalität dieses Wesens ein Zufall, d. h. dann ist das Gute nicht ihr Verdienst und das Böse nicht ihre Schuld. Auch hier hebt, wie früher in empirischer Hinsicht dargelegt wurde, das liberum arbitrium indifferentiae gerade das auf, zu dessen Rettung es herangezogen werden sollte, die Verantwortung.

Diese Schwierigkeiten steigern sich, wenn man nach der

üblichen Vorstellungsweise noch außerdem annehmen soll, daß die Entscheidung der Individuen als ursprüngliche und intelligible Bestimmung entweder für oder gegen die Gottheit selbst ausfalle, aus deren Schöpfung diese Individuen selbst hervorgegangen sein sollen. Daß der zur Vermeidung dieser Schwierigkeit meist eingeführte Begriff der Zulassung mit allen seinen anthropomorphen Auszweigungen dem metaphysischen Denken kein Genüge tut, braucht hierbei nach der vorigen Entwicklung des Dilemma nicht näher ausgeführt zu werden. Doch mag uns dies nebenbei auf einen Punkt aufmerksam machen, der zur Bestätigung einer früheren Betrachtung dienen kann. Diese intelligible Entscheidung nämlich kann wiederum nicht mit individuellen, zur Charakteristik der einzelnen Persönlichkeiten ausreichenden Zügen gedacht werden, sondern sie pflegt nur ganz im allgemeinen als eine Entscheidung entweder zum Guten oder zum Bösen zu gelten. Das aber hilft wiederum nichts: denn es wird nicht im geringsten begreiflicher, weshalb das Böse und das Gute in den individuellen Formen auftreten, die sie in ihrer empirischen Erscheinung besitzen. Vielmehr erinnert diese ganze Betrachtungsweise an die sehr kindliche Psychologie der Stoiker, wonach alle Menschen in die zwei großen Klassen der ganz Guten und der ganz Bösen zerfallen sollten. Beides gibt es in Wahrheit nicht, es sind Extreme und Grenzbegriffe. Der wirkliche Mensch zeigt sich hinsichtlich der ethischen Wertbestimmung immer gemischt, seine Fehler erweisen sich als die Schatten seiner Tugenden, und die allmählichen Übergänge lassen zu einer unendlichen Mannigfaltigkeit des individuellen Wesens Raum, welche sich nicht auf die einfache Formel des Entweder—Oder bringen läßt.

Aus allem diesem ist klar, daß jene schwersten meta-

physisch-theologischen Probleme, die man unter dem Namen der Theodicee zusammenzufassen pflegt, nur dazu geeignet sind, die Vorstellungen von einer ursachlosen Ursprünglichkeit der Persönlichkeiten immer mehr zu verwickeln und dunkler zu machen, und daß man am allerwenigsten darauf rechnen kann, wie viele es gemeint haben, jene Probleme durch den metaphysischen Begriff der Freiheit als des ursachlosen Wollens zu lösen. Die Tatsache des Bösen und des Normwidrigen in der Welt bleibt gegenüber dem Gedanken einer einheitlichen vernünftigen Weltursache, insbesondere also dem der göttlichen Weltschöpfung, ein undurchdringliches Geheimnis, ein niemals durch Menschenwitz zu lösendes Rätsel. Man kann es nicht durch das Wort „Freiheit" aus der Welt schaffen, denn eben diese bildet selbst das mit der Idee der kausalen Welteinheit unvereinbare Problem. In diesem Sinne bleibt alle menschliche Untersuchung bei dem Worte von Malebranche stehen: „La liberté c'est un mystère".

Die Unvereinbarkeit der metaphysischen Freiheit mit der göttlichen Weltordnung ist häufig, und schon im Altertum, auch von einer andern Seite her in Betracht gezogen worden, indem man statt von der Allmacht Gottes von dessen Allwissenheit ausgeht, sofern sich diese auch auf das Zukünftige beziehen soll. Man kann wissen nur was bestimmt ist, auch das Zukünftige also nur dann und so weit, wenn und sofern es durch Vergangenheit und Gegenwart eindeutig bestimmt ist, d. h. notwendig daraus folgt. So gilt die Voraussicht der Zukunft für den Menschen in den Schranken seines Wesens und seines Wissens. Die Wahlentscheidungen und Handlungen unserer Nebenmenschen wissen wir nur in den Grenzen, die durch unsere Einsicht in ihren Charakter bestimmt sind, voraus; ja selbst unsere

eigenen zukünftigen Willensfunktionen können wir nur in den Schranken unserer Selbsterkenntnis voraussagen. Aber die Mängel dieses unseres menschlichen Vorherwissens beziehen wir nicht auf eine sachliche Unbestimmtheit und noch zu erwartende Zufälligkeit ihrer Gegenstände, sondern wir machen dafür eben nur die Lückenhaftigkeit unserer Kenntnis verantwortlich. Soll dagegen Gott die Gesamtheit der Dinge und den ganzen Verlauf des zukünftigen Geschehens mit vollkommen sicherm Wissen voraussehen, so setzt das voraus, daß weder die Gesamtentscheidung einer Persönlichkeit, noch ein einzelnes Wollen jemals ursachlos eintreten kann: denn das wäre ein nicht vorauszusehender und nicht mit in Rechnung zu stellender Faktor für das zukünftige Weltgeschehen. So schließt also auch die göttliche Präscienz die Möglichkeit der metaphysischen Freiheit wenigstens für die Zukunft und damit überhaupt aus.

So zeigt sich, daß die Behauptung der Freiheit des Wollens in dem makrokosmischen Sinne der Aseität und der Ursachlosigkeit der Person sich dem religiösen Denken metaphysisch um so weniger einfügt, je mehr darin die Allmacht und Einheit einer absoluten Kausalität Gottes betont wird. Wir erkennen das schon an dem häufigen Vorkommen der Vorstellungen, vermöge deren davon gesprochen wird, daß Gott die Herzen der Menschen lenkt, und vermöge deren er wohl im Gebete angerufen wird, sie nach bestimmter Richtung zu lenken. Wie sich diese Vorstellungen mit denjenigen der metaphysischen Freiheit und Verantwortlichkeit menschlichen Wollens vertragen sollen, ist völlig unbegreiflich. So verstehen wir, daß das religiöse Denken gerade in seinen größten Vertretern bis zu der Konsequenz fortgeschritten ist, im Hinblick auf die absolute Einzigkeit der göttlichen Kausalität die Freiheit zu leugnen. Wenn Gott das einzige

schaffende Wesen ist, so ist er auch allein in allen endlichen Dingen der Wirkende, und die Kausalität der besonderen, geschaffenen Substanzen, die Persönlichkeiten nicht ausgeschlossen, ist nur Schein. Es war kein Geringerer als der größte der Kirchenväter — Augustinus —, der diese Konsequenz gezogen hat, und gerade mit Berufung auf ihn haben in der neueren Philosophie Männer wie die Okkasionalisten und insbesondere Malebranche, diese Behauptung der alleinigen Kausalität Gottes in der Welt für das Spezifische der christlichen Philosophie erklärt, in der Annahme aber einer selbsteigenen Kausalität oder metaphysischen Freiheit der endlichen Substanzen den Charakterzug des heidnischen Denkens erkennen wollen.

In spezifisch theologischer Form ist es die nach Augustin von dem denkmächtigsten der Reformatoren, von Calvin, erneuerte Prädestinationslehre, welche diesen Motiven Rechnung getragen hat: die Behauptung, daß durch unergründlichen Ratschluß der Gottheit jeder Mensch von vornherein in seinem Charakter wesenhaft bestimmt und eben dadurch zu allen den Entschlüssen und Handlungen prädestiniert sei, die sich aus diesem Charakter bei seinem Eintritt in den ebenso von Gott bestimmten und nach seinen Gesetzen ablaufenden Weltlauf notwendig ergeben. So konsequent und unanfechtbar diese Lehre aus den Begriffen der göttlichen Allmacht und Allwissenheit gefolgert sein mag, so sehr ist sie von jeher als eine harte und düstere Lebensauffassung empfunden worden. Weit mehr als wenn in naturalistischen Weltvorstellungen das Schicksal oder der Naturmechanismus als die alles Geschehen bestimmende und alle endlichen Dinge erzeugende einheitliche Ursache aufgefaßt werden und daraus die negative Folgerung für den metaphysischen Freiheitsbegriff gezogen wird, hat die theo-

logische Prädestinationslehre etwas Quälendes an sich, wogegen sich das menschliche Gefühl immer als gegen die grausamste Art des Fatums gesträubt hat. Der Grund davon ist vermutlich der, daß, wenn Gott vermöge seiner Allmacht alles im voraus bestimmt hat, den einen zur Seligkeit wie den andern zur Verdammnis, und wenn er dieses letzte Ergebnis des Weltgeschehens als unausweichlich und unabänderlich voraussieht, wir es in keiner Weise verstehen können, weshalb die endlichen Wesen das ganze heiße Ringen ihres Willenslebens erst noch durchmachen müssen.

Gerade hierin tritt deutlich zutage, worin die unlösbare Schwierigkeit dieser ganzen Problembildung besteht. Unser Freiheitsgefühl, das wir in der Wirklichkeit der Wahlentscheidung erleben, bezieht sich auf das empirische Dasein, worin wir, mit den gegebenen Verhältnissen rechnend und der Schranken unseres Wissens von den Möglichkeiten der Zukunft uns bewußt, versuchen müssen und versuchen können, unser persönliches Wesen darin vermöge unseres Entschlusses und unserer Tat zur Geltung zu bringen. Dieses Freiheitsgefühl hat seinen Sinn in diesem Zusammenhange einer Welt, in der es für uns etwas zu tun gibt und in der wir dem Wesen unseres Wissens gemäß dasjenige was kommen wird, nur in beschränktem Maße vorauszusehen imstande sind. Sobald man diese Verhältnisse, auf deren richtiger Einsicht der psychophysische und der psychologische Freiheitsbegriff beruhen, ins Metaphysische zu erweitern versucht, sobald man die Grenzen des Menschlichen, die den Sinn jenes Gefühls bedingen, abstreifen will, so kommt man entweder in eine unauflösliche Dialektik der Begriffe oder in uferlose Phantasien der metaphysischen Spekulation hinein. Für die theoretische Erkenntnis gilt deshalb in diesen Fragen nur das Gebot der Bescheidung:

wir können nur nachweisen, daß wir mit diesen Problemen an der äußersten Grenze der menschlichen Einsicht und vor den undurchdringlichen Geheimnissen der Wirklichkeit stehen.

Das möge noch an einer letzten Reflexion veranschaulicht werden, die sich in diesem Zusammenhange notwendig einstellt. Wir werden durch theoretische Erkenntnis niemals jene Frage lösen können, wie tief zuletzt im metaphysischen Wesen der Dinge die Wurzeln der Individualität liegen. Noch keine Philosophie und noch kein Dogma hat darüber widerspruchslosen Aufschluß zu geben vermocht. Das Verantwortlichkeitsgefühl möchte uns dazu nötigen, diese Wurzeln so tief wie nur irgend möglich zu suchen; wir möchten auch für uns selbst ebenso verantwortlich sein, wie für unsere einzelnen Tätigkeiten, selbst Herren unseres Wesens wie unseres Handelns. Aber in dieser Tendenz des Freiheitsgefühls steckt ein unvermeidlicher Widerspruch mit jenem religiösen Grundgefühl der „schlechthinigen Abhängigkeit", womit sich gerade die religiöse Persönlichkeit von dem einheitlichen Lebensgrunde aller Wirklichkeit bestimmt und bedingt weiß. Der metaphysische Freiheitsbegriff erhebt die endliche Persönlichkeit zum Range der unendlichen Substanz: er glaubt einem endlichen Wesen die Ursprünglichkeit und Selbstbestimmtheit zusprechen zu müssen, die nach dem religiösen Grundgefühl ebenso wie nach dem Verlangen des theoretischen Nachdenkens nur dem unendlichen einheitlichen Weltwesen zukommt. Deshalb aber gibt das Postulat der metaphysischen Freiheit keine Handhabe dazu, die Ausdehnung zu bestimmen, in der jene Aseität des persönlichen Urseins den einzelnen empirischen Wesen zuerkannt werden soll. Versuchen wir nur einmal den Gedanken durchzuführen, daß jede menschliche Individualität diese Aseität besitze, eine Urposition des Wirk-

lichen wäre, in ihrer Eigenart unbegreiflich, unerklärlich, weil unentstanden und ebenso unvergänglich. Jeder wird dann gefühlsmäßig zunächst für sich diesen Anspruch erheben, über seine tatsächlich gegebene Wahlfreiheit hinaus solche metaphysische Willensfreiheit zu besitzen, und wird sich eben damit zur schrankenlosen Verantwortung für all sein Willensleben bekannt zu haben meinen. Besonders gern gestehen wir vielleicht den großen Individuen der Geschichte, den welthistorischen Persönlichkeiten, diese Aseität zu. Wir betrachten sie nicht gern als Produkte der allgemeinen Bewegung; wir tun es um so weniger, als wir in der Tat nicht imstande sind, einen Versuch derartiger Ableitung vollständig durchzuführen. Wir meinen vielmehr, daß aus solchen Heroen ureigene neue Kraftströme in die Welt und den zeitlichen Abfluß ihrer Geschehnisse sich ergießen. Hier meint man wohl am ehesten jenen Kantschen Begriff der „Kausalität durch Freiheit" anerkennen zu dürfen, des Eintretens von Ereignissen, die, selbst nicht aus der bloßen Notwendigkeit des Vorhergegangenen ableitbar, ihrerseits eine unabsehbare Folge von Wirkungen und Nachwirkungen in der empirischen Welt haben. In dieser sozusagen aristokratischen Form dürfte die Idee der metaphysischen Freiheit manchem sympathisch sein. Wie aber stünde es, wenn man sie ganz demokratisch durchzuführen unternähme? Soll dann jedes Exemplar der Species homo sapiens ein derartiges urwirkliches, mit eigenem Sein an dem Zusammenhange der Dinge von Anfang an mittätiges Wesen sein? Und wenn das nicht, — wo wäre dann die Grenze? Es hat Denker gegeben — von den Stoikern an —, die an der demokratischen Ausdehnung des Unsterblichkeitsglaubens Anstoß nehmen zu sollen glaubten. Ob da nicht manche Seele aufbewahrt werde, um deren Kon-

servierung es sich wenig lohne; — daher man lieber annehmen solle, das Überdauern komme nur etlichen zu und zwar denjenigen, die den Wert dafür erworben hätten. Will man vielleicht ähnlich rückwärts jene ursachlose Freiheit der metaphysischen Aseität nur wenigen, vielleicht denselben, zusprechen, so daß, was von ihnen gälte, nicht zuträfe für „das Herdenvieh der Geschichte“?

Dies nur als Beispiel für die Unmöglichkeiten, zu denen der Begriff der intelligiblen Freiheit unausweichlich führt, wenn er als metaphysische Behauptung behandelt und ausgeführt wird. Wenn daher das Motiv des Verantwortlichkeitsgefühls, welches diesen Begriff als dessen Voraussetzung zu postulieren schien, irgendwie aufrecht erhalten werden soll, so ist es nicht in der Form einer metaphysischen Lehre möglich. Von dieser Einsicht her müssen wir an die höchste Gestalt herantreten, welche das Freiheitsproblem in der Geschichte der Philosophie gefunden hat: an Kants Lehre vom intelligiblen Charakter.

Elfte Vorlesung.

Die Freiheit des Wollens.

(Schluß.)

Die tiefsinnige Lehre vom intelligiblen Charakter, mit der das Problem der Willensfreiheit von dem größten der Philosophen zu lösen versucht wurde, gilt mit Recht als eine der wunderbarsten und eindrucksvollsten seiner Leistungen. Es verknüpfen sich darin die Grundgedanken seiner theoretischen und seiner praktischen Philosophie zu einem großartigen Begriffsgebilde; aber es drängen sich eben deshalb darin auch die Schwierigkeiten und die unausgeglichenen, zum Teil unausgleichbaren Gegensätze seines vielseitigen, alle Motive umspannenden und vertiefenden Denkens zusammen.

Die Grundlage dafür besteht in der erkenntnistheoretischen Lehre des transzendentalen Idealismus, und Kants Freiheitslehre hängt mit diesem so innig und notwendig zusammen, daß sie sich gegenseitig bedingen und erhärten und daß sie nach Kants eigener Auffassung miteinander stehen und fallen. Das große Ergebnis der Kritik der reinen Vernunft ist die Lehre, daß die wissenschaftliche Erkenntnis des Menschen zwar auf die Welt der Erfahrung beschränkt ist, daß sie aber über die Gesamtheit der Gegenstände, die jemals in der Wahrnehmung gegeben sein können, aus der Gesetzmäßigkeit des Intellekts selbst einen

Besitz von allgemein und notwendig geltenden Sätzen zu entwickeln berufen ist, die, weit entfernt durch die Wahrnehmungen begründet zu werden oder begründet werden zu können, vielmehr ihrerseits den Rechtsgrund darstellen, dem Inhalt der Wahrnehmungen gegenüber dem individuellen Vorstellungsspiel gegenständliche Bedeutung zu geben. Die Formen, welche sich so als die Grundgesetze der Erfahrungswelt darstellen, sind die Anschauungen Raum und Zeit und die Kategorien, die reinen Verstandesbegriffe, in deren System sich schon bei Kant die Kausalität als die bedeutsamste und namentlich für die allgemeinsten Probleme der Philosophie wichtigste zur Geltung brachte. Später hat bekanntlich Schopenhauer, der gerade Kants Freiheitslehre mit besonderer Bewunderung sich zu eigen machte, die gesamten Kategorien auf die der Kausalität reduziert und somit die Erfahrungswelt als die durch Raum, Zeit und Kausalität bedingte charakterisiert. Der transzendentale Idealismus nun besteht in der prinzipiellen Einsicht, daß die allgemeine und notwendige Erkenntnis, die wir hinsichtlich der Erfahrungswelt durch die Formen von Raum, Zeit und den Kategorien besitzen, nur dadurch als begründet angesehen werden darf, daß diese Erfahrungswelt lediglich eine Welt der Erscheinung ist, die Welt unserer Vorstellungen, die eben deshalb von den Gesetzen dieser Vorstellungsfunktion durchgängig beherrscht und bestimmt ist. Diese Erscheinungswelt jedoch weist eben deshalb auf eine Welt von Dingen an sich, die nach Kant für unsere theoretische Erkenntnis weder hinsichtlich ihres Inhaltes noch ihrer Form zugänglich ist. Die Hoffnung früherer Philosophen, diese Dinge an sich unabhängig von den sinnlichen Momenten der Erfahrungserkenntnis durch vermeintlich bloße Vernunfteinsicht zu begreifen, wird von Kant mit aller Energie

zurückgewiesen, um so mehr aber der Gedanke betont, daß jedem empirischen Wesen und jedem empirischen Geschehen, das nach den Gesetzen unseres Erfahrungswissens in Raum, Zeit und Kategorien vorgestellt werden muß, etwas Unerkennbares in der Welt der Dinge an sich entspreche. Für dies unerkennbare Korrelat der Erscheinungen behielt Kant aus der früheren Philosophie den Namen des „Intelligiblen" bei, und so ergab sich, daß jedem Empirischen unserer Vorstellung ein Intelligibles von absoluter, aber unerkennbarer Wirklichkeit entspricht.

In diesem Sinne nun wird in der Kritik der reinen Vernunft auch für den Menschen als wollendes Wesen sein empirischer, in unserem Erfahrungswissen vorzustellender und zu erkennender Charakter dem intelligiblen Charakter gegenübergestellt, der als ein von den Bedingungen der Erfahrung, Raum, Zeit und Kategorien Unabhängiges und deshalb Unerkennbares, d. h. als Ding-an-sich gedacht werden kann und gedacht werden muß. Diese Lehre entwickelt sich an der Hand der „kosmologischen Antinomien" mit ausdrücklichem Bezug auf die Kategorie der Kausalität.

Für unser empirisches Wissen ist der Mensch als ein Glied der sinnlichen Erfahrungswelt nicht nur durch räumliche und zeitliche Bestimmungen, sondern auch durch die kausale Notwendigkeit bedingt, wonach jede besondere Erscheinung nur durch eine andere, ihr in der Zeit vorhergehende Erscheinung möglich ist. Hiernach haben also alle einzelnen Handlungen und Wahlentscheidungen und ebenso alle deren Ausfall bedingenden Motive ihre Ursachen in dem gesetzmäßigen Zusammenhange des Weltgeschehens, und in der Totalität aller dieser kausal notwendigen Vorgänge ist der Mensch als empirischer Charakter so durchgängig determiniert wie jede andere Erscheinung, die Gegenstand unseres

empirischen Wissens sein kann. Hinsichtlich also der durch Anschauungen und Begriffe möglichen wissenschaftlichen Erkenntnis erkennt auch Kant den Determinismus prinzipiell in der weitesten Ausdehnung an. Aber dieser ganze empirische Charakter gilt ihm nun eben als Gegenstand des erfahrungsmäßigen Wissens lediglich für eine Erscheinung, d. h. für eine durch jene Gesetze des Vorstellens bedingte Vorstellung, und gerade deshalb kann sie nicht maßgebend sein für dasjenige, was sowohl den einzelnen Handlungen, als auch ihrer Gesamtheit, d. h. dem empirischen Charakter, unter den Dingen an sich entspricht. Deshalb bleibt es, wie an dieser Stelle noch von Kant gelehrt wird, möglich zu denken, daß der Mensch als intelligibler Charakter wie von den räumlichen und zeitlichen Bedingtheiten seiner Erscheinung, so auch von der kausalen Abhängigkeit frei sei, in der er als empirischer Charakter vorgestellt werden muß. Es ist denkbar, daß dasselbe, was sich für unser erfahrungsmäßiges Wissen nur aus kausaler Notwendigkeit begreiflich darstellt, seiner intelligiblen Realität nach die ursachlose Selbstbestimmtheit an sich trägt, die wir eben nach Kant mit dem Namen der intelligiblen Freiheit bezeichnen. Unter diesem Gesichtspunkte erscheinen Freiheit und kausale Notwendigkeit nicht mehr als einander ausschließende Gegensätze, sondern als in dem Sinne vereinbar, daß das, was seinem intelligiblen Wesen nach frei, d. h. ursachlos selbstbestimmt ist, sich nur in den Formen des empirischen Wissens als kausal abhängig und in bestimmter räumlich-zeitlicher Erscheinung notwendig darstellt.

Erhebt sich so die Kantsche Freiheitslehre zunächst auf dem Verhältnis von Ding-an-sich und Erscheinung als ihrer rein erkenntnistheoretischen Grundlage, so schiebt sich doch schon hier bei Kant selbst und noch mehr in seinen

späteren Ausführungen dieses Lehrstücks, jenem Verhältnis von Ding-an-sich und Erscheinung ein anderes unter, welches eine andersartige metaphysische Form des Kausalitätsverhältnisses darstellt und an diejenige erinnert, die wir früher als das Kausalverhältnis zwischen Sein und Geschehen betrachtet haben. Denn offenbar ist das Verhältnis des „Entsprechens", das zwischen dem Ding-an-sich und seiner Erscheinung angenommen werden muß, doch immer dabei so zu denken, daß die Erscheinung irgendwie, wenn auch in unaussagbarer Weise durch das Ding-an-sich bestimmt sei. Wir drücken uns nicht nur sprachlich so aus, daß wir sagen: „Die Erscheinung stellt sich so dar, weil das Wesen so ist", sondern wir können auch nicht umhin, eben damit die Erscheinung von dem Dinge-an-sich irgendwie abhängig zu denken. So hat bei Schopenhauer, bei dem, wie oft bei Schülern, diese Beziehungen in einer mehr grotesken und greifbaren Form zutage treten, all sein Bestreben, die „Objektität" der Erscheinungswelt von dem Charakter der Verursachtheit fernzuhalten, doch nicht hindern können, daß schließlich in seiner Philosophie überall der Wille, das Ding-an-sich, als die Ursache der Erscheinungen behandelt wird: die Erscheinung ist so, weil der Wille sie so will. Ganz ebenso aber geht es schon bei Kant mit den feinen Übergängen dieser begrifflichen Verhältnisse. Auch hier ist das Ding-an-sich nicht bloß das Erscheinende, sondern auch der Grund oder die Ursache der Erscheinung. Damit verwandelt sich das erkenntnistheoretische Verhältnis von Ding-an-sich und Erscheinung in ein metaphysisches Verhältnis zwischen einer intelligiblen Ursache und ihrer empirischen Wirkung. Eben dies Verhältnis führt Kant in der Antinomienlehre als seinen neuen Freiheitsbegriff ein. Das empirische Kausalitätsverhältnis, wonach jede Erscheinung

in einer anderen, diese wieder in einer anderen und so fort in infinitum ihre Ursache haben muß, schließt innerhalb der Erscheinungswelt die Möglichkeit der Freiheit als eines ursachlosen Seins oder Geschehens vollständig aus. Aber zwischen der Erscheinung und dem intelligiblen Wesen, welches darin erscheint, ist ein Verhältnis denkbar, wonach das letztere, ohne selbst wieder jenem empirischen Kausalitätsgesetz, das ja nur für Erscheinungen gilt, zu verfallen, d. h. als eine ursachlose Ursache die Erscheinung bestimmt. Während also innerhalb der Erscheinungen jedes Kausalverhältnis ein bedingtes ist, so haben wir hier in dem Verhältnis des ursachlosen Dinges-an-sich zu der von ihm bestimmten Erscheinung ein Verhältnis der unbedingten Kausalität, und diesen kosmologischen Begriff nennt Kant die transzendentale Freiheit oder auch die Kausalität durch Freiheit. Damit ist die Möglichkeit gegeben, daß ein besonderer Inhalt der Erfahrung, also entweder der empirische Charakter des Menschen oder eine seiner einzelnen Entscheidungen und Handlungen, zwar als Erscheinung für unser Wissen seine empirischen Ursachen im ganzen Kausalzusammenhange der Sinnenwelt, aber dabei doch zugleich seine intelligible ursachlose Ursache im Ding-an-sich hat, d. h. im intelligiblen Charakter oder einer von seinen, wenn auch an sich zeitlosen Bestimmungen.

Dies Verhältnis der doppelten Kausalität, der empirischen und der intelligiblen, der naturnotwendigen Kausalität und der „Kausalität durch Freiheit", kann nach Kant freilich kein Gegenstand theoretischer Einsicht werden; denn diese ist, ihren prinzipiellen Grundlagen nach, nur auf die eine der beiden Formen, auf die empirische Kausalität, angewiesen und darauf beschränkt. Aber das Nebeneinanderbestehen der beiden Kausalitäten enthält unter Kants er-

kenntnistheoretischen Voraussetzungen, d. h. mit Bezug auf die Unterscheidung von Ding-an-sich und Erscheinung wenigstens keinen Widerspruch, und deshalb ist die intelligible Freiheit auch auf dem theoretischen Standpunkt wenigstens als möglich zu denken.

So bleibt die Theorie vom intelligiblen Charakter in Kants theoretischer Philosophie zunächst problematisch. Zu einer positiven Behauptung wird sie erst durch die praktische Philosophie auf Grund des Verantwortlichkeitsbewußtseins erhoben. An mehr als einer Stelle hat Kant es ausgesprochen, daß jene doppelte Kausalität des empirischen und des intelligiblen Charakters sich in der Grundtatsache des Gewissens als unmittelbares Erlebnis einem jeden darstellt. Das Gewissen lehrt uns unweigerlich und um so deutlicher, je ernster es ist, daß unsere einzelnen Tätigkeiten des Wollens, Wählens und Handelns in der empirischen Welt kausal notwendige Wirkungen der ihnen vorhergehenden Ursachen sind, daß wir so gehandelt haben, weil wir so sind; aber so sehr wir zugleich einsehen müssen, daß wir im ganzen Zusammenhange des Lebens so haben werden und sein müssen, so fühlen wir doch uns für dies Notwendige gleichwohl verantwortlich, als ob es trotz allem hätte anders sein können, wie es hätte anders sein sollen. Das ist nur dadurch möglich, daß dieser ganze empirische Charakter, so notwendig er in dem empirischen Kausalzusammenhange der Sinnenwelt erscheinen mag, doch eben die Erscheinung des ihm zugrunde liegenden Dinges-an-sich, des intelligiblen Charakters ist, und deshalb anders wäre, wenn dieser in seiner ursachlosen Selbstbestimmtheit ein anderer wäre. Das Gewissen bedeutet, daß wir uns als intelligibler Charakter in der „Kausalität durch Freiheit" verantwortlich wissen für den empirischen Charakter,

mit dem wir in der Sinnenwelt nach der Notwendigkeit der empirischen Kausalität erscheinen.

Nun ist von vornherein deutlich, daß, wenn man diese Lehre wesentlich metaphysisch faßt, wie es z. B. Schopenhauer getan hat, wenn man den Gegensatz und das Verhältnis von Ding-an-sich und Erscheinung in dem metaphysischen Sinne einer Zweiweltentheorie behandelt und dann den Schwerpunkt in jene intelligible Kausalität des Menschen als Ding-an-sich (homo noumenon) verlegt, man sich notwendig in alle die Schwierigkeiten verstrickt, die wir früher bei den sonstigen Lehren von der metaphysischen Aseität der Persönlichkeiten uns vorgeführt haben. Das wird um so bedenklicher für Kants Philosophie, als dieser, wie jeder weiß, gerade auf den Begriff der Freiheit als der Voraussetzung des sittlichen Wollens und Lebens seine ethische Metaphysik gegründet hat, die zwar nicht auf die Begründung und die Geltung des Wissens, um so energischer aber auf diejenige einer vernunftnotwendigen Überzeugung Anspruch erhebt. In den Darlegungen der Kritik der praktischen Vernunft tritt deshalb die Kantsche Freiheitslehre in eine neue Phase. Aber als Richtschnur für ihre Beurteilung sollte dabei doch immer an dem Prinzip festgehalten werden, welches die Kritik der reinen Vernunft in ihrer mächtigen Sicherheit des kritischen Gedankens festgelegt hat: daß nämlich die Vorstellungen vom Übersinnlichen, mögen sie nun theoretisch als Ideen oder praktisch als Postulate entwickelt werden, wenn sie auch nicht gegenständliche Einsichten der Wissenschaft werden können, doch immer wenigstens dem logischen Anspruche genüge tun müssen, in sich und miteinander widerspruchslos und deshalb denkbar zu sein. Der vernunftnotwendige Glaube kann nach Kantschem Grund-

satz nur solchen Inhalt haben, den das theoretische Denken problematisch läßt und dessen Bejahung es eben deshalb der sittlichen Überzeugung anheimgeben darf.

Die Kritik der praktischen Vernunft entwickelt zunächst einen neuen Freiheitsbegriff, der erst hinterher mit dem kosmologischen Begriffe zur Deckung gebracht wird. An der Hand des kategorischen Imperativs zeigt Kant, daß es ein sittliches Leben nur unter der Voraussetzung gibt, wenn der Wille ohne jede Bestimmung durch empirische Motive lediglich aus Achtung vor dem selbstgegebenen Gesetz sich zur Handlung entscheidet. Diese „Autonomie“ als die Fähigkeit, sich ohne jedes empirische Motiv selbst zu bestimmen, ist also der naturnotwendigen Kausalität der Motivation gegenüber etwas völlig anderes, und wenn sie von Kant mit dem Namen der „Freiheit“ bezeichnet wird, so ergibt sich allerdings in diesem Begriffszusammenhange, daß sie in dem Umkreise des empirisch notwendigen Wollens, Wählens und Handelns keine Stätte hat. Gerade deshalb folgert Kant aus diesem positiven Freiheitsbegriff der „Selbstbestimmung des Willens durch das Gesetz“ dessen übersinnliche Realität. Aber es ist unverkennbar, daß damit ein anderes Verhältnis gedacht wird als dasjenige, welches in der Kritik der reinen Vernunft zwischen dem intelligiblen und dem empirischen Charakter des Menschen als „möglich“ dargelegt worden ist. Denn hier wird nun doch ausdrücklich angenommen, daß es bestimmte einzelne Handlungen gibt, die sittlich guten nämlich, welche in dem zeitlichen Ablauf des empirischen Willenslebens zwar nicht ursachlos, aber ohne empirische Ursachen eintreten, indem sie lediglich die unbedingte oder übersinnliche Ursache in dem Sittengesetz haben. Damit ist tatsächlich die Einheit des Kausalzusammenhanges der empirischen Welt

an dieser Stelle aufgehoben: es gibt Erscheinungen, die keine andere Erscheinung zu ihrer empirischen Ursache haben, sondern nur durch die intelligible Ursache bedingt sind. Die sittliche Handlung erscheint also als ein Durchbruch der natürlichen kausalen Notwendigkeit der Motivation, als ein Hereinragen des Übersinnlichen in die Sinnenwelt, und in diesem Sinne als eine Tatsache von jener Art der „Kausalität durch Freiheit", worin die Möglichkeit gedacht werden soll, daß in der Zeitreihe der Erscheinungen einzelne Ereignisse eintreten, welche nicht in anderen ihnen zeitlich nach einer allgemeinen Regel vorausgehenden Erscheinungen ihre Ursache haben. Wenn deshalb solche besonderen Erscheinungen, d. h. die sittlichen Handlungen, ihre Ursache nicht mehr in dem empirischen Charakter des Menschen, sondern in seinem intelligiblen Charakter, in seiner Zugehörigkeit zur übersinnlichen Welt haben sollen, so ist das Verhältnis nicht mehr das, daß der ganze empirische Charakter Erscheinung oder bloße Vorstellungsform des intelligiblen wäre, sondern vielmehr das, daß einzelne Handlungen im empirischen Charakter als direkte Wirkungen des intelligiblen angesehen werden.

Damit kommt aber zugleich die ganze Auffassung des intelligiblen Charakters als der einer übersinnlichen Welt angehörigen Persönlichkeit ins Schwanken. Der Begriff der Freiheit als Autonomie ist ein ethischer Ideal- und Normbegriff: er enthält die Merkmale dessen, was wir in einer früheren Untersuchung die sittliche Freiheit genannt und in ihren Beziehungen zu den tatsächlichen Verhältnissen der Wahlfreiheit analysiert haben. Dieser Idealbegriff jedoch bietet keine Handhabe, um das Wesen der e i n z e l n e n intelligiblen Persönlichkeit zu denken und zu erklären. Wie deshalb, was hier nicht näher verfolgt werden

kann, aus dem Kantschen Prinzip des kategorischen Imperativs bei all seiner Größe doch auch die Einseitigkeit einer maximenhaften Moral allgemeiner Gesetzmäßigkeit folgte, bei der die individuellen Momente des sittlichen Lebens zu kurz kommen mußten, so wird auch durch diese Wendung des Freiheitsbegriffs in der Kritik der praktischen Vernunft der metaphysischen Vorstellung vom intelligiblen Charakter eine Individualitätslosigkeit aufgeprägt, die sie undurchführbar macht. Denn wenn aus dem übersinnlichen Wesen des Menschen nur die autonomen, durch das Sittengesetz bestimmten sittlich guten Handlungen in sein empirisches Leben eintreten, so fallen damit alle die unerkennbaren intelligiblen Charaktere unter einen und denselben Normbegriff, in welchem alle Unterschiede, gerade dem Wesen des Sittengesetzes nach, aufhören und der deshalb am allerwenigsten geeignet ist, die in der Erscheinungswelt zutage tretenden Unterschiede in den empirischen Charakteren begreiflich zu machen. So finden wir auch hier, wie früher, daß, sobald das Überempirische inhaltlich bestimmt werden soll, nicht nur die Erkenntnis, sondern auch das „Denken des Möglichen" versagt, eben weil alle Merkmale, durch die wir verschiedenes denken wollten, inhaltlich der empirischen Welt allein angehören. Wenn deshalb Kant den gemeinsamen Inhalt der übersinnlichen Wesen in dem für alle gleichmäßig geltenden formalen Sittengesetz sucht, so ist es damit erst recht unmöglich, die intelligiblen Charaktere als verschieden in ihrer sittlichen Qualifikation zu denken. Der Freiheitsbegriff, den die Ethik einführt und der nur die sittliche Norm zu seinem Inhalt hat, kann nicht mit dem ersten Freiheitsbegriff identifiziert werden, durch welchen die individuelle Selbstbestimmtheit der Persönlichkeiten gegenüber dem Mecha-

nismus der Naturnotwendigkeit aufrecht erhalten werden sollte.

Ebenso bleibt auch bei Kant die intelligible Freiheit der Persönlichkeiten unvereinbar mit der übergreifenden Realität und Kausalität der Gottheit. Das was der Philosoph schon in einer seiner früheren Schriften die „Allgenugsamkeit“ Gottes, die Einzigkeit seiner Kausalität genannt hatte, muß auch in der intelligiblen Welt, die Kant in seiner ethischen Metaphysik mit Hilfe der Postulate aufbaut, maßgebend bleiben, und wenn er das Verhältnis des Übersinnlichen zum Sinnlichen als zeitlose Kausalität charakterisiert und von der zeitlichen Kausalität zwischen den Erscheinungen prinzipiell unterschieden haben will, so bleibt eben doch auch in der intelligiblen Welt wenigstens diese zeitlose Kausalität zwischen der Gottheit als letzter Ursache und den intelligiblen Charakteren als den von ihr geschaffenen vernünftigen Wesen übrig. Auch wenn das Wirken nicht eine durch eine Regel bedingte Zeitfolge darstellt, ist es doch ein Bestimmen und Begründen, ein Verhältnis der Abhängigkeit. Es hilft nichts, daß Kant in einer übrigens historisch nicht ganz zutreffenden Weise sich gegen den Spinozismus, der die metaphysische Konsequenz der Lehre von der absoluten Kausalität Gottes sei, zu wehren versucht: ob zeitlos oder zeitlich, — die Ursache bleibt immer das, was ihre Wirkung bestimmt und in diesem kausalen Sinne für sie verantwortlich ist. Auch die „Kausalität des Ungleichartigen“ ist in dieser Hinsicht nicht anders zu beurteilen, als die des Gleichartigen.

Allein gerade die Zeitlosigkeit, welche dabei den intelligiblen Charakteren zugeschrieben werden soll, macht erst recht die Schwierigkeit der Sache aus: denn sie schließt ihrem Wesen nach alles Geschehen und alle Veränderung

unweigerlich davon aus. Soll der empirische Charakter mit allen seinen Wandlungen, Gegensätzen und Widersprüchen, die er in der Zeit als Erscheinung durchzumachen imstande ist, in einem zeitlos allem Wechsel enthobenen intelligiblen Charakter begründet sein, so müßten in dem letzteren alle diese disparaten und zum Teil widerstreitenden und sogar logisch unvereinbaren Merkmale mit einem Schlage begründet und repräsentiert sein. Vor allem aber, dieses absolut unveränderliche Ding-an-sich könnte keine Geschichte, keine Entwicklung besitzen: Entwicklung und Geschichte, Leben und Entfaltung, Ringen und Streben, Mißlingen und Erreichen, all dies was den wertvollen Inhalt der sittlichen Wirklichkeit bildet, wäre auf den empirischen Charakter, auf die Erscheinung beschränkt.

Will man alle diese Schwierigkeiten, die in der metaphysischen Behandlung der Lehre vom intelligiblen Charakter unausweichlich erwachsen, zu deutlichsten Widersprüchen gesteigert finden, so nehme man die Art, wie Schopenhauer diesen Gedanken durchzuführen gesucht hat. Er rechnet die intelligiblen Charaktere ebenso wie die Ideen, d. h. die gattungsmäßigen Typen und Gesetze, zu denjenigen Bestimmungen und Entfaltungen des Urwillens, welche der Erscheinungswelt zugrunde liegen sollen. Aber er lehrt ausdrücklich, daß erst Raum und Zeit als die apriorischen Formen aller Erscheinung das principium individuationis enthalten. Die intelligiblen Charaktere müssen danach individuiert sein vor dem principium individuationis! Aber worin ferner ihre besondere Willensbestimmtheit bestehen soll, aus der alle empirischen Willenshandlungen des Menschen folgen, das ist bei Schopenhauer um so weniger ausdenkbar, als der alleine

Wille, der sich in ihnen individuieren soll, kein anderes Objekt hat als sich selbst. Und je mehr Schopenhauer von dieser Auffassung her die „Unveränderlichkeit des Wesens an sich" am Menschen betont, um so ratloser steht er vor den Tatsachen einer völligen Umkehrung des Willens, deren Möglichkeit er gerade seinem ethischen Prinzip gemäß behaupten muß. Auch bei ihm ist die „Wiedergeburt" gerade im Verhältnis zur Lehre vom intelligiblen Charakter ein undurchdringliches Mysterium: und auch darin war ihm Kant mit der Behandlung dieses Lehrstücks in seiner „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" vorangegangen.

Aus alldiesem folgt, daß auch Kants tiefsinnige Lehre vom intelligiblen Charakter schließlich unter unsre frühere Kritik fallen muß, sobald sie als eine metaphysische Theorie, wenn auch nur als *ethische* Metaphysik, behandelt werden soll: denn in dieser Hinsicht ist es gleichgültig, ob der Grund für die Geltung metaphysischer Begriffe in theoretischen Einsichten der Wissenschaft oder in praktischen Postulaten der sittlich-religiösen Überzeugung gesucht wird. Auch im letzteren Falle müssen wir gerade in Kants Geist durchaus verlangen, daß die Begriffe theoretisch wenn nicht beweisbar, so doch wenigstens denkbar, d. h. widerspruchslos sind. Deshalb kann uns Kants Lehre nur weiter helfen, wenn wir sie völlig der metaphysischen Gestalt entkleiden, die sie zum Teil allerdings auch schon bei ihm selbst angenommen hat. Das beruhte im wesentlichen darauf, daß überhaupt bei Kant das Verhältnis von Ding-an-sich und Erscheinung die begreifliche Neigung zeigt, in das metaphysische Verhältnis zwischen übersinnlicher und sinnlicher Welt überzugehen und damit zwei verschiedenartige und verschiedenwertige Realitäten zu behaupten, die schließ-

lich so unvereinbar miteinander sind, wie die beiden Welten bei Platon. So ist es auch unmöglich, die beiden Kausalitäten, die empirisch-zeitliche und die intelligibel-zeitlose als realiter nebeneinander bestehend aufrecht zu erhalten: es bleibt nur möglich, entweder die eine oder die andere aufzugeben, oder aber beide nebeneinander als verschieden begründete und verschieden gerichtete Vorstellungsformen in ihrem Geltungsbereiche gegeneinander abzugrenzen.

Wie dies Dilemma zu entscheiden ist, darüber kann man nach dem innersten Geiste der kritischen Philosophie selbst wohl kaum im Zweifel sein. Soweit Ding-an-sich und Erscheinung als zwei verschiedene Realitäten, als übersinnliche und sinnliche Welt aufgefaßt werden, so daß die niedere als ein in sich geschlossener Kausalzusammenhang gedacht wird und daneben noch wieder von der höheren Welt mit einer anderen Art von Kausalität bedingt gelten soll, so befindet man sich vollständig in dem Labyrinth des dogmatischen Philosophierens und kann daraus niemals einen befriedigenden Ausgang finden. Nur die Untersuchung über das Wesen und das Recht der Begründung, womit die einander widerstreitenden Auffassungen des Gegebenen sich im Verhältnis zueinander aufrecht erhalten, nur diese kritische Betrachtung unserer Begriffe selbst kann den Ariadnefaden bilden, der aus diesen Irrgängen rettet.

Die gesamten Untersuchungen, die wir angestellt haben, bezogen sich, mochten sie nun im besonderen auf das Handeln, auf das Wählen oder auf das Wollen gerichtet sein, doch immer auf Vorgänge des menschlichen Willenslebens, die uns als Tatsachen gegeben sind, und alle Schwierigkeiten auf den verschiedenen Etappen unserer Betrachtung erwuchsen aus der Frage nach den ursächlichen Verhält-

nissen, die dabei obwalten. Jeder Freiheitsbegriff hat deshalb irgend eine Beziehung auf die Kausalität. Denn wo es auf die wissenschaftliche Behandlung irgend einer Art des Geschehens ankommt, da steht selbstverständlich die Betrachtung der ursächlichen Verhältnisse immer im Vordergrund. Sie gehört zu denjenigen Gesichtspunkten, ohne die es für uns überhaupt kein theoretisches Nachdenken über die Tatsachen geben kann. Allein diese ganze Arbeit der Wissenschaft steht mit dem Recht, das sie an die Auffassung des Gegebenen hat, und mit den Grenzen, die für dieses Recht und seine Anwendung gesteckt sind, unter der Bestimmung der Zwecke, die ein solches wissenschaftliches Weltbegreifen verfolgt, und der Formen, deren es sich zu diesen Zwecken bedienen muß.

Nun können wir dem Wesen der Sache nach niemals daran denken, die Gesamtheit des Wirklichen, wie sie uns in den Tatsachen gegeben ist, in unserer Erkenntnis dauernd festhalten, abspiegeln oder wiederholen zu wollen. Der unendlichen Mannigfaltigkeit des Gegebenen gegenüber versagt die enge Bestimmtheit unseres Bewußtseins ebenso hinsichtlich ihrer Fähigkeit der vollständigen Auffassung, wie derjenigen der allseitigen Aufbewahrung und wie vor allem derjenigen einer einheitlichen Zusammenfassung. Daher vollzieht unser Intellekt in seiner Weltauffassung zuerst unwillkürlich und dann mit bewußter Absicht stets eine Auswahl aus jener „unübersehbaren Mannigfaltigkeit“, und die Vorstellungen, die er auf diese Weise gewinnt, können eben deshalb nicht den Anspruch erheben, die adäquaten Bilder der Totalität des Gegebenen zu sein, sondern müssen ihren Wahrheitswert darauf beschränken, den bei der jedesmaligen Auswahl unbewußt oder bewußt bestimmenden Zweck so vollständig wie möglich zu erfüllen. Schon

wenn wir z. B. die Anschauung irgend eines Gegenstandes, die uns durch Wahrnehmung gegeben ist, in ihre Bestandteile zerlegen, um sie nachher wieder zu dem Begriff des Gegenstandes zu vereinigen, so lassen wir bereits eine große Anzahl von Momenten, die in der Anschauung enthalten waren, mit mehr oder minder deutlichem Bewußtsein fort, um zu einem in sich begrenzten und deshalb für unser Denken sicher bestimmten Vorstellungsinhalte zu gelangen. In derselben Weise aber schreitet alle wissenschaftliche Einsicht fort, wenn sie von den einzelnen Begriffen zur Bildung allgemeinerer übergeht und wenn sie damit Gruppen von Tatsachen nach ihren Zusammengehörigkeiten vergleicht. Jedes Ergebnis dieser Arbeit gewinnt die Bestimmtheit und Klarheit seines Inhaltes durch den Verzicht auf breite Massen des Mannigfaltigen, die in dem zugrunde liegenden Material ursprünglich gegeben waren. Die Begriffe, die wir so schließlich erhalten, sind also sachlich zwar in dem Gegebenen der Wahrnehmung begründet, aber sie reproduzieren aus diesem ganzen Stoff nur dasjenige, was sich dem jeweiligen Zweck der einzelnen wissenschaftlichen Untersuchung gefügig und verwendbar erwiesen hat.

Zu diesen Ergebnissen des auswählenden Denkens gehören nun in hervorragendem Maße die Vorstellungen von den allgemeinen Gesetzen des Geschehens, die wir vermöge der Kategorie der Kausalität aus den Tatsachen herauszupräparieren imstande sind. Es sind die Gattungsbegriffe der Zeitfolgen von Ereignissen und wir finden sie angesichts der Gleichmäßigkeit, die der Zusammenhang der Dinge zum Glück für seine wissenschaftliche Bearbeitbarkeit darbietet, von Schritt zu Schritt in den Tatsachen der Wahrnehmung immer wieder bestätigt. Wir den-

ken darin gattungsmäßige Zusammenhänge des Wirklichen, und sobald wir irgend einen einzelnen Gegenstand der wissenschaftlichen Auffassung und Behandlung unterwerfen wollen, müssen wir ihn von dieser Seite her betrachten und unser Augenmerk wesentlich darauf richten, wie er sich mit seinen Merkmalen und der Art ihres Wechsels im Verhältnis zu andern den allgemeinen Bestimmungen unterordnet, die unser Denken aus dem Zusammenhange des Wirklichen herauszulesen vermocht hat. Die wissenschaftliche Betrachtung reicht also gerade so weit, als das einzelne, worauf sie sich richtet, sich solchen allgemeinen Bestimmungen unterordnen läßt, und zugleich ist es nur dies daran, was wir in der Wissenschaft erkennen wollen und erkennen können. Diese „Erkenntnis" aber betrifft somit durchaus nicht die vollständige Totalität des Wirklichen, sondern nur dasjenige daraus, was wir zur Errichtung jenes begrifflichen Zusammenhanges haben auswählen können und müssen. Dieser gesamte begriffliche Zusammenhang ist also als solcher, sofern er aus der ursprünglichen Totalität des Gegebenen zweckvoll herausgearbeitet ist, ein neues und selbstgeschaffenes Gebilde der theoretischen Vernunft, die eben deshalb die ihr selbst eigene Formenbestimmtheit als den Grundriß dieses Begriffsgebäudes wiederfindet.

Will man in diesem Sinne das begriffliche Bild, das eine Wissenschaft von der Gesamtheit ihrer Gegenstände entwirft, „Erscheinung" nennen, so ist dagegen nichts einzuwenden. Aber dann verstehen wir eben unter der „Erscheinung" nicht mehr etwas, was als niedere, sinnliche Wirklichkeit dem Übersinnlichen oder Intelligiblen gegenübergestellt werden dürfte, sondern vielmehr die durch eine zielbewußte Absicht aus der Gesamtheit der Erlebnisse

herausgearbeitete Vorstellungsweise, deren Wert allein darin bestehen kann, daß sie dem Zweck, der die Auswahl bestimmte, so viel als möglich entspricht.

So stellt sich auch die kausale Betrachtungsweise als eine dieser Formen dar, in denen die Wissenschaft ihre Aufgabe der Auswahl und Bearbeitung der Tatsachen zu lösen hat, und so gilt es, daß für die erklärende Theorie nicht nur das Handeln und Wählen, sondern auch das Wollen des Menschen nur unter der Voraussetzung in Betracht gezogen werden kann, daß es sich solchen allgemeinen gesetzmäßigen Kausalzusammenhängen einordnet. Aber diese Betrachtungsweise gilt eben deshalb auch nur unter der Voraussetzung, daß ihr Gegenstand in dem Zusammenhang der wissenschaftlichen Erscheinungswelt eingefügt werden soll.

Dieser Standpunkt der Betrachtung ist nun zwar an sich, wie jedem Gegenstande der Erfahrung gegenüber, vollkommen berechtigt. Aber er schließt nicht aus, daß es andere Betrachtungsweisen gibt, die mit der Voraussetzung, den Zwecken, den Formen und Ergebnissen jener theoretischen Betrachtung nichts zu tun haben und für die deshalb die Frage nach der Einordnung der Tatsachen in einen gattungsmäßigen Kausalzusammenhang des Geschehens überhaupt nicht in Betracht kommt. Es wird sich also fragen, ob es neben dem wissenschaftlichen Verständnis andere Betrachtungsweisen gibt, die sich auf dieselben Gegenstände, in diesem Falle also auf das menschliche Willensleben, beziehen und die nach ihren Gesichtspunkten von der Frage nach den kausalen Vermittlungen der Gegenstände vollkommen zu abstrahieren berechtigt sind.

In der Tat haben wir solche Betrachtungsweisen in allen Arten der vernunftnotwendigen Beurteilung des tat-

sächlich Gegebenen, bei denen es sich darum handelt, den Wert dieses Gegebenen unter dem Gesichtspunkte einer Norm des allgemein gültigen Bewußtseins zu bestimmen. Auch diese Tätigkeiten der Beurteilung sind Vorgänge der Auswahl; sie reflektieren innerhalb der Mannigfaltigkeit des Gegebenen ihrerseits nur auf diejenigen Momente, die mit der Norm in Beziehung gesetzt werden können, und ihre Geltung ist daher wiederum auf den Umkreis der Anerkennung dieses ihres Gesichtspunktes beschränkt. Sie betrachten also ihre Gegenstände, ohne auf deren Kausalverhältnisse bei ihrer beurteilenden Tätigkeit Rücksicht zu nehmen, und in diesem Sinne kann man sagen, daß sie verfahren, als ob diese Gegenstände der Kausalität überhaupt nicht unterworfen wären, sie betrachten sie als kausalitätslos, d. h. als frei. Eine solche beurteilende Betrachtung will aber damit, wenn sie recht verstanden wird, nicht im mindesten leugnen, daß ihre Gegenstände einem solchen Kausalzusammenhange eingeordnet und in diesem Sinne als Naturnotwendigkeit „verstanden" werden können: die Beurteilung kann nur mit solcher kausalen Einsicht für ihre Zwecke nichts anfangen und hat deshalb davon zu abstrahieren, geradeso wie andrerseits die Kausalbetrachtung der Wissenschaft bei ihrer Begriffsbildung gänzlich von den Werten der Gegenstände abstrahiert, mit denen sie sich beschäftigt. In diesem Sinne könnte man auch die Art und Weise, wie sich die Gegenstände der Erfahrung, die gegebene Mannigfaltigkeit des Tatsächlichen, unter dem Gesichtspunkte einer solchen Beurteilung einheitlich darstellen, eine andere Form der „Erscheinung" nennen, welche ebenfalls keinen Anspruch erhebt, die unendliche Totalität des Wirklichen abzubilden, wohl aber sich zutraut, die Art und Weise und das Maß der Ver-

wirklichung der sie bestimmenden Norm in dem Umkreise des Tatsächlichen festzustellen.

Das Recht dieser Betrachtungsweise und ihre Pflicht, von den Momenten der Kausalität zu abstrahieren, leuchtet vielleicht am besten an der Hand eines logischen Beispiels ein. Ein Satz, den jemand ausspricht und behauptet, kann auf sehr verschiedene Weise zustande gekommen sein: der Mann kann ihn selber sich aus Erfahrungen zusammengesucht, er kann ihn in der Phantasie erdacht haben, aber es ist auch möglich, daß er ihn nur nachspricht, oder daß er ihm eingelernt worden ist. Der Psychologe, der verstehen will, wie es dazu gekommen ist, daß dieser Satz behauptet wurde, wird diese verschiedenen Möglichkeiten zu untersuchen haben. Wer aber danach fragt, ob der Satz wahr ist, für den ist es vollkommen gleichgültig, auf welche genetische Weise die Behauptung zustande gekommen ist: er hat den logischen Wert nach sachlichen und formalen Gründen zu prüfen. Man kann also sagen, er betrachtet die Behauptung unabhängig von ihrer Kausalität. Er leugnet damit nicht, daß sie als zeitlicher Vorgang aus ihren Ursachen gesetzmäßig hervorgegangen ist; aber dieses Hervorgehen mit allen seinen besonderen Bestimmungen geht die logische Betrachtung ganz und gar nichts an.

In ähnlicher Weise hat Schiller auf Grund der Kantschen Begriffe (und nach ihm auch Schopenhauer) die ästhetische Auffassung als diejenige behandelt, welche ihre Gegenstände unabhängig von jeder Frage nach ihrem Ursprunge lediglich ihrer eigenen Formbestimmtheit nach auffaßt, und in diesem Zusammenhange hat bekanntlich Schiller das Wort geprägt: „Schönheit ist Freiheit in der Erscheinung“, — womit ebenso gemeint ist, daß das ästhetische Urteil, weit davon entfernt, die Erkenntnisurteile der Kausalität

zu leugnen oder aufzuheben, nur seinerseits von jeder Rücksicht auf die kausale Auffassung ihrer Objekte absieht. Freiheit also in diesem Sinne ist nicht die Behauptung von Ursachlosigkeit, weder von empirischer noch von metaphysischer Ursachlosigkeit, sondern bedeutet eine Betrachtung und Beurteilung der Gegenstände ohne Rücksicht auf ihre Verursachtheit.

Genau nun in dieser Bedeutung muß der Begriff der Freiheit als Ursachlosigkeit verstanden werden, wenn er auf den Willen angewendet wird: nicht als Leugnung, Durchbrechung oder Aufhebung der kausalen Notwendigkeit, welche vielmehr für den Gesichtspunkt der erklärenden Wissenschaft auch diesem Gegenstande gegenüber aufrecht erhalten bleibt, sondern vielmehr als Betrachtung und Beurteilung unabhängig von der Kausalität. Und zwar gilt dies bei der Anwendung des Begriffes sowohl auf das einzelne Wollen als auch auf die Persönlichkeit als ein wesenhaftes Gesamtwollen. Nur in diesem Sinne und nicht als eine metaphysische Vereinbarung, die nicht durchführbar ist, kann es aufrecht erhalten werden, daß Kant der Freiheit als Ursachlosigkeit die Beziehung auf das Sittengesetz gegeben hat. Sie begründet kein wissenschaftliches, auch kein metaphysisches Verständnis, wohl aber die Möglichkeit einer allgemein und notwendig geltenden Beurteilung des tatsächlichen Wollens.

In der Tat verfahren wir alle bei unseren moralischen Urteilen nach diesem Prinzip der Freiheit als einer Betrachtung ohne Rücksicht auf die Kausalität. Diese Urteile beziehen sich lediglich auf die Angemessenheit oder Unangemessenheit des wirklichen Wollens zu der Norm oder zu dem Ideal des sittlichen Bewußtseins, und wir fragen, wenn wir über diesen sittlichen Wert der Gesinnung oder

des Charakters urteilen, nicht mehr, wie die eine oder der andere zustande gekommen ist. Allerdings bedürfen wir der kausalen Einsicht, um den tatsächlichen Bestand der Gesinnung und des Charakters richtig zu verstehen. Dabei gelten uns die Handlungen und die an ihnen erkennbaren wahlfreien Entscheidungen des Menschen als die Erkenntnisgründe, von denen wir nach kausaler Gesetzmäßigkeit auf ihre Ursachen, nämlich auf das einzelne oder auf das gesamte Wollen der Persönlichkeit, auf ihre Gesinnung und auf ihren Charakter schließen. Aber sobald wir diese Gesinnungen oder diesen Charakter in ihrem tatsächlichen Bestande genugsam erkannt haben, gehen wir zu ihrer Beurteilung über, ohne bei dieser noch weiter nach ihrer Verursachtheit zu fragen. Wir beurteilen sie ohne Rücksicht auf die Kausalität und in diesem Sinne als frei. Das einzelne Wollen, das sich in der Wahlentscheidung und in der Handlung als bestimmend erwiesen hat, wird dabei lediglich nach seiner Übereinstimmung mit dem Sittengesetze beurteilt. Ein solches Wollen bleibt schlecht, auch wenn wir vielleicht nebenbei vollständig einsehen, wie es durch unselige Einflüsse der Umgebung mit unweigerlicher Notwendigkeit in dem Menschen entstanden ist: die genetische Frage kommt bei der ethischen Beurteilung eben nicht in Betracht. Deshalb bleibt uns auch andererseits die Gesinnung eines Menschen gut, selbst wenn wir uns klar machen können, daß sie ihm durch glückliche Anlage und Lebensentfaltung wie von selbst zugeflossen ist. Dasselbe gilt von den Charakteren, den ganzen Persönlichkeiten. Dem edeln Menschen wenden wir unsere Achtung zu, weil er so ist, ohne weiter zu untersuchen, auf wie verschlungenen Wegen er sich wohl dazu entwickelt haben mag: aber der Lump bleibt uns ein Lump, selbst wenn wir mit aller

mitleidsvollen Einsicht zu verstehen glauben, wie er dazu geworden ist.

Alle diese Beurteilungen aber entspringen aus der Norm des sittlichen Bewußtseins mit eben derselben Notwendigkeit, womit wir unter dem Gesichtspunkte der erklärenden Wissenschaft die kausale Notwendigkeit jedes in der Erfahrung gegebenen Gegenstandes zu verstehen versuchen müssen. Beide Betrachtungsweisen, auf denselben Gegenstand bezogen, gehören verschiedenen Sphären der Betätigung unserer Vernunft an: jede hat auf ihrem Gebiet ihr von der anderen nicht anzutastendes Recht, und eben deshalb stehen sie nicht im Widerspruch miteinander. Die Verantwortung in der Form der sittlichen Beurteilung hat mit der Frage nach der Verursachung des Wollens, das ihren Gegenstand bildet, nichts zu tun, und nur in diesem Sinne behandelt sie ihn als frei.

Dies einfache Grundverhältnis findet vielleicht nur deshalb so schwer Verständnis, weil, wie schon vorhin angedeutet, die Beurteilung unter dem Gesichtspunkte der „Freiheit" stets eine Erkenntnis des zu beurteilenden Wollens durch kausales Denken voraussetzt. Wir müssen uns überzeugt haben, daß die Handlung, die wir beurteilen sollen, im psychophysischen Sinne frei, d. h. durch das Wollen der Person in ungehemmter Weise bestimmt war, und ebenso, daß die Wahlentscheidung im psychologischen Sinne frei, d. h. durch die ungehemmte Wirksamkeit des Charakters in der gegebenen Lage bedingt war, — wir müssen diese kausalen Einsichten gewonnen haben, wenn wir die Gesinnung und den Charakter des Menschen qualifizieren und danach sittlich beurteilen sollen. Das ethische Urteil selbst jedoch vollzieht sich seinerseits, ohne daß an diese erkannte Ursache, welche es trifft, noch

weiter die Frage nach ihrer empirischen Verursachung herangebracht würde. So zeigt sich der Vorgang des sittlichen Urteils notwendig verbunden mit der Frage, ob das zu Beurteilende, nämlich Gesinnung oder Charakter, auch wirklich freiwirkende Ursache gewesen ist; und eben dies Verhältnis ist in hervorragendem Maße geeignet, das andere zu verdunkeln, wonach das ethische Urteil selbst von der Frage nach der Verursachtheit seines Gegenstandes völlig unabhängig ist. In Wahrheit liegt die Sache so, daß der Gegenstand des Urteils erst durch Kausalschlüsse erkannt sein muß, um dann unter das Licht einer Beurteilung gerückt zu werden, die nach seinen Ursachen nicht mehr fragt.

Wenn wir die Lehre vom intelligiblen und empirischen Charakter nur in dem Sinne aufrecht erhalten, daß es sich dabei um zwei verschiedene, voneinander unabhängige und einander in keiner Weise widerstreitende Betrachtungsweisen und Behandlungsweisen des menschlichen Willenslebens handelt, so muß dies Nebeneinanderbestehen vor einem großen Mißverständnis geschützt werden, das sich für die gewöhnliche Vorstellungsweise leicht dabei einschleicht, aber den ganzen Sinn unserer Auffassung auf den Kopf stellen würde. Der gemeinen Auffassungsweise pflegt eben die schon dem alltäglichen Weltvorstellen geläufige und von den empirischen Wissenschaften in weiter Ausdehnung durchgeführte Kausalauffassung der Dinge als eine adäquate Erkenntnis der Wirklichkeit zu gelten, und sie muß deshalb die Zumutung, an diese selbe Wirklichkeit eine Betrachtungsweise heranzubringen, welche die Abstraktion von diesem Grundverhältnis voraussetzt, als eine willkürliche Anforderung ansehen, die nicht in den objektiven Verhältnissen der Wirklichkeit, sondern in irgendwelchen

Bedürfnissen und Interessen — und seien es auch die besten — ihren Grund habe. So könnte man geneigt sein, das Ergebnis dieser Untersuchung so aufzufassen, als meinten wir, „eigentlich" sei das Wollen durchgängig so, wie es die theoretische Erkenntnis lehrt, auch in Wirklichkeit durchgängig kausal bedingt, und nur um die Möglichkeit der Verantwortung zu retten, müsse es im sittlichen und dann auch wohl rechtlichen und religiösen Leben so betrachtet werden, als ob das nicht der Fall wäre: es sei das eine schließlich wohl erforderliche, aber den Tatsachen eben doch nicht entsprechende „Fiktion". So vielfach dieser Standpunkt vertreten worden sein und noch vertreten werden mag, so weit entfernt ist er von demjenigen, worauf unsre Kritik der Kantschen Lehre hinausläuft. Jene Meinung wäre notwendig, wenn die Kausalbegriffe der theoretischen Erkenntnis wirklich das adäquate Bild des Gegebenen zu sein beanspruchen dürften. Aber gerade diese Meinung untergraben zu haben, ist das unsterbliche Verdienst der Kritik der reinen Vernunft. Wir betrachten mit Kant die Natur, d. h. den Inbegriff der kausalen Gesetzmäßigkeit der Tatsachen, als Erscheinung, d. h. als ein durch die Zwecke der Erkenntnis und ihrer synthetischen Einheit bestimmtes System und damit nur als eine der Vorstellungsweisen, welche in den Bedürfnissen der Vernunft ihren Grund und das Recht ihrer allgemeinen Geltung haben. Uns gilt aber der Zusammenhang der Beurteilungen, die sich dem auf diese Weise Erkannten mit ihren eigenen Prinzipien der Norm und ohne Rücksicht auf die theoretischen Postulate zuwenden, als eine mindestens ebenso notwendig und allgemeingültig im Wesen der Vernunft begründete Betrachtungsweise. Keine der beiden Arten der „Erscheinung", um die vorhin versuchte Aus-

drucksweise zu wiederholen, hat das Anrecht, die Totalität des Wirklichen als den von ihr aufgenommenen und bewältigten Inhalt auszugeben, keine aber hat deshalb auch das Recht, die andere zu einer Fiktion herabzusetzen. Sonst könnte ebenso vom Standpunkt der ethischen Beurteilung aus behauptet werden, nur ihre Wertbestimmungen erfaßten den „eigentlichen" Inhalt der absoluten Wirklichkeit, und der ganze Apparat von kausalen Denkoperationen sei nur eine für die Zwecke dieser Feststellungen erforderliche „Fiktion".

In diesem Sinne können wir uns Kants Lehre aneignen, wenn wir jede metaphysische Wendung von ihr abstreifen, und eben deshalb bleibt sein transzendentaler Idealismus die einzige Möglichkeit, dem Begriff der Freiheit des Wollens eine aufrecht erhaltbare Gestalt zu geben. Sobald man diesen Boden verläßt, gerät man in die Dunkelheit der metaphysischen Spekulation, die wir hinsichtlich der letzten Rätsel des Daseins und vor allem unserer eigenen Stellung darin niemals aufzuhellen die Hoffnung haben.

Zwölfte Vorlesung.

Die Verantwortung.

Die Behandlung der drei theoretischen Probleme, die wir uns bei der ersten Analyse des Problems auseinandergelegt haben, hat uns Schritt für Schritt mehr die Komplikation des Freiheitsgefühls mit dem Verantwortlichkeitsbewußtsein erkennen lassen, die wir im allgemeinen von vornherein als die große Schwierigkeit unserer Aufgabe bezeichnet haben. Aber gerade durch die besondere Behandlung der einzelnen Formen, in denen jene Komplikation zutage tritt, können wir hoffen, das erforderliche Material bereits gewonnen zu haben, um uns über das Wesen, das Recht und die Grenzen der Verantwortung nun prinzipiell verhältnismäßig kurz zu verständigen. In dem psychophysischen und dem psychologischen Freiheitsbegriff wurde festgestellt, daß die wollende Persönlichkeit im allgemeinen als die Ursache ihrer Handlungen und ihrer Wahlentscheidungen theoretisch angesehen werden und deshalb auch empirisch und praktisch ohne Bedenken dafür verantwortlich gemacht werden darf. Wir haben in beiden Fällen die Grenzen der Freiheit, so unbestimmt und flüssig sie im einzelnen empirisch sein mögen, doch im ganzen begrifflich feststellen können, und es ergibt sich daraus von selbst, daß eben diese Grenzen der Freiheit auch die Grenzen

der empirischen und praktischen Verantwortlichkeit sein müssen.

Ganz anders aber gestaltete sich die Frage nach der Freiheit des Wollens, und von der Stellung, die wir zu dieser gewonnen haben, wird nun auch das Problem der Verantwortlichkeit seine abschließende Behandlung finden müssen. Wenn in dieser dritten Bedeutung Freiheit als Ursachlosigkeit gelten sollte, so ergab sich, daß die empirische Erkenntnis eine Ursachlosigkeit des Wollens nicht anerkennen kann, und daß alle metaphysischen Versuche, eine solche zu denken, in dunkelsten Spekulationen mit der Einsicht enden mußten, das Problem sei in dieser Weise für menschliche Erkenntnis völlig unlösbar. War so keine theoretische Entscheidung darüber zu finden, wer für den Charakter und sein einzelnes Wollen als Ursache anzusehen und verantwortlich zu machen wäre, so konnte statt dessen die „Ursachlosigkeit" des Wollens zwar nur als ein Prinzip vernunftnotwendiger Beurteilung begründet, dafür aber auch in dieser Form als vollkommen ebenbürtig neben den Anforderungen der kausal begreifenden Theorie gerechtfertigt werden. Es fragt sich nun, ob diese Ergebnisse genügen, um die Verantwortlichkeit, wie wir sie als einen unentbehrlichen Bestandteil unseres rechtlichen, sittlichen und religiösen Lebens kennen, zu begründen und aufrecht zu erhalten.

Gehen wir dabei von den einfachsten empirischen Verhältnissen aus, um uns deutlich zu machen, was man unter Verantwortlichmachen versteht. Seine primitivste Form ist offenbar der elementare Vorgang der Vergeltung. Er ist zunächst eine reflektorische Affektäußerung. Der Erfreute umarmt, beschenkt, erfreut seine Umgebung; der Gekränkte entlädt seinen Zorn, er zerstört Geräte, er

schädigt und kränkt seine Umgebung. Der Bringer der guten Nachricht bekommt seinen Botenlohn, den der Unglücksbotschaft läßt der Despot hinrichten. Vom Kinde an, das den Stuhl schlägt, woran es sich gestoßen, übertragen wir alle unsere Gefühle auf die Umstände, unter denen wir sie erleben, und lassen sie, so viel an uns liegt, auf diese zurückfallen. Die Klärung dieser Reflexe zu den Gefühlen der Rache und des Dankes geht einerseits durch gereiftere Kausalitätsvorstellungen hindurch und beschränkt sie andererseits auf diejenigen Objekte, welche als fühlende Wesen selber Leid und Lust erfahren können. Lange freilich wirkt die Bedeutung der Association nach. Wir lassen den Ort und die leblosen Gegenstände, was wir an ihnen Freudiges oder Schmerzliches erlebt haben, dadurch entgelten, daß wir sie lieben und hassen. Erst allmählich beschränkt sich das Verantwortlichmachen auf die Personen, die wir als Urheber unserer Gefühle betrachten, und es besteht dann in dem Bedürfnis, ihnen dieselben Gefühle unsererseits zu erwecken. Die Vergeltung, gleichviel ob die der Rache oder des Dankes, ist ein zweckvolles Tun, das eine kausale Einsicht über den Urheber unserer Gefühle voraussetzt, aber nicht weiter danach fragt, was etwa die Ursache der Person und ihrer uns schädigenden oder fördernden Handlung sei: erst das feinere Gefühl beginnt die Vergeltung von Handlungen nach der ihnen zugrunde liegenden Gesinnung zu bemessen, beweist aber gerade dadurch, daß der Gegenstand der Vergeltung die wollende Person ist, ohne daß nun weiter nach deren Ursache und nach der ihrer Gesinnung geforscht würde.

Einen zweiten Anlaß für die Verantwortlichmachung bieten die Verhältnisse der sozialen Arbeitsteilung. In der gemeinsamen Tätigkeit wird dem einzelnen angewiesen,



was er zu leisten habe, und seine Verantwortlichkeit besteht darin, daß er von der Erfüllung seiner Verpflichtung Lohn, von ihrer Unterlassung Strafe zu erwarten hat. Das Objekt der Verantwortlichmachung ist wiederum die Persönlichkeit: einerseits so weit sie will und andererseits so weit sie fühlt. Sie erfährt die Folgen ihres willenhaften Tuns durch Nutzen oder Schaden, die ihr deshalb zugefügt werden. Auch hierbei wird im Prinzip, so weit als es sich um den Willen der Person handelt, niemals gefragt, wie sie dazu gekommen ist, sich für die Erfüllung der Aufgabe oder für ihre Unterlassung zu entscheiden. Die Folgen des einen wie die des andern werden ihr angerechnet. Hier wie in der ersten Form werden also bei dem Verantwortlichmachen die Kausalketten nur so weit zurückverfolgt, bis man auf die wollende Persönlichkeit als die Ursache desjenigen stößt, was Gegenstand der Vergeltung oder der Anrechnung werden soll, und das Verantwortlichmachen selbst besteht auch hier darin, daß der Persönlichkeit solche Gefühle zugefügt werden, welche der Wirkung ihrer Handlungen auf den, der sie verantwortlich macht, entsprechen. Dabei ist zugleich noch der soziale Zweckzusammenhang darauf gerichtet, daß in diesem Falle die Person durch Aussicht auf Lohn und Furcht vor Strafe angehalten werden soll, den Teil der Leistung zu liefern, vermöge dessen sie erst auf ihren Anteil am Ertrag der gemeinsamen Tätigkeit Anspruch hat.

Beide elementare Formen der Verantwortlichkeit vereinigen sich in der rechtlichen Verantwortlichkeit des Staatsbürgers, sofern diese zunächst im Sinne ihrer psychologischen Struktur aufgefaßt wird. Die Bedeutung der Verantwortung ist hier die, daß in den Rechtsvorschriften Gebote und Verbote das Minimum darstellen, das die im



Staat organisierte Gesamtheit von der Willensbetätigung ihrer Mitglieder verlangt. Der Zweck ist also in diesem Falle die Erfüllung jener Norm und das Verantwortlichmachen wiederum das zweckmäßige Mittel, um durch Erweckung von Gefühlen die Verletzung der Norm zu verhindern. Um so mehr wendet sich auch die juridische Verantwortlichmachung an die Person, soweit sie in deren freitätigem Wollen die Ursache der Normverletzung erkannt hat und soweit sie andererseits in ihr Gefühle hervorzurufen imstande ist. Auch sie hat deshalb in der Person, wie sie als tatsächlich bestimmt in ihren Handlungen sich dargestellt hat, den Schlußpunkt ihrer Kausaluntersuchung und richtet auf diese ihre Einwirkung.

Mit steigender Verfeinerung zeigt sich nun das Gleiche bei der moralischen Beurteilung, die wir als die höhere Stufe der Verantwortlichmachung anzusehen haben und die man wohl auch, was uns hier nichts angeht, in entwicklungsgeschichtlichen Theorien als aus jenen drei Vorstufen allmählich hervorgegangen betrachtet hat. Die Billigung und Mißbilligung, die das Wesen sittlicher Urteile ausmacht, betrifft die Handlungen, sofern sie aus den Gesinnungen der Persönlichkeit erwachsen; auch hier lassen wir die Folgen in der Gestalt von Lust- und Unlustgefühlen wenigstens innerlich auf den Urheber zurückfallen; es ist wie eine feinste Art von Vergeltung. Unsere Billigung macht die Persönlichkeit uns sympathisch, unsere Mißbilligung unsympathisch; und im geselligen Dasein sind solche Urteile sogar in der Tat, wenn sie sich (absichtlich oder unabsichtlich) äußern und in Handlungen darstellen, sei es auch nur in Unterlassungen, unter Umständen empfindliche Vorteile und Nachteile. Anerkennung, Ehre und Bewunderung sind in dem wirklichen Menschenleben reale Güter,

so wie Mißbilligung, Verwerfung und Verachtung reale Schäden. Dessen sind wir uns so sehr bewußt, daß wir sogar lediglich in unserem Innern, wo wir uns wohl hüten, unsern Urteilen irgend eine äußere Erscheinung zu geben, gewissenhaft uns fragen, ob wir auch jemandem nicht mit unserm abschätzigen Urteil unrecht tun. Es bleibt darin ein feinster Rest von jenem Wesen des Verantwortlichmachens, das sich nicht auf ein Urteil beschränkt, sondern als ein Akt der Retorsion in der wollenden Persönlichkeit, die als Urheber unserer Gefühle erkannt ist, die entsprechenden Gefühle hervorzurufen geneigt ist.

Ganz deutlich aber tritt dieser Sinn wieder in der sublimiertesten Form des Verantwortlichmachens hervor, in der Selbstverantwortung des Gewissens, worin wir uns selber als wollende Persönlichkeiten, als die Ursachen unserer Wahlentscheidungen und Handlungen erkennen und uns dabei durch die Urteile über uns selbst Gefühle zufügen, die unter Umständen außerordentlich heftig sein können. Man spricht mit Recht von innerem Lohn und innerer Strafe. Wir kennen die Qual des bösen Gewissens, die wir uns selber zufügen, und ebenso das gehobene Gefühl der Genugtuung, das wir uns nicht versagen. Auch in dieser rein innerlichen Form und gerade in ihr bleibt die Verantwortung eine Vergeltung, eine Erzeugung von Lust und Leid, wodurch wiederum auf die Person, deren Wollen die Ursache des Guten oder des Bösen gewesen ist, die Folgen in der Gestalt dieser Gefühle der Selbstvergeltung zurückfallen. Aber auch hier verknüpft sich mit dem Merkmal der Vergeltung dasjenige der zweckvollen Wirkung für die Zukunft. Denn die Zufriedenheit des Menschen mit sich selbst ist nur da sittlich erträglich, wo sie als ein Sporn zu weiterer Kräftigung und Ent-

faltung der ethischen Motive wirksam ist; ohne dies ist sie in Gefahr, in eine der schlimmsten und unerfreulichsten Formen der Eitelkeit zu verfallen. Andererseits ist die Reue wertlos, wenn sie nicht zur Umgestaltung des inneren Wesens, zur Abschwächung oder Unterdrückung der schlechten Gewohnheiten des Wollens und wiederum zur Stärkung der ethischen Motive dient.

So läßt sich gerade in dieser höchsten und feinsten Form der Verantwortung, derjenigen, die der Mensch vor seinem eigenen sittlichen und religiösen Bewußtsein hat, die Verknüpfung der beiden Merkmale erkennen: der vergeltenden Erzeugung von Gefühlen und deren Bestimmung als Motive für die Zwecke, deren Bedeutsamkeit den letzten Grund für die Verknüpfung aller der dazu gehörigen Willenstätigkeiten ausmacht. Hieraus ergibt sich, daß wir für alle diese Arten der Verantwortung nichts weiter brauchen als die Freiheit des Handelns und die des Wählens. Diese allerdings sind die unerläßliche Voraussetzung für das Verantwortlichmachen; denn nur wenn die Persönlichkeit als die ungehemmt wirkende Ursache der Handlungen erkannt worden ist, für welche die Verantwortung in Anspruch genommen wird, nur dann hat es einen vernünftigen Sinn, dieser selben Persönlichkeit dementsprechend Lust und Leid zuzufügen. Es muß dieselbe Person sein, sonst fällt die Vergeltung dahin: es muß dieselbe Person sein, sonst ist der Zweck des Verantwortlichmachens verfehlt.

Um also zu verstehen, was die Verantwortung tatsächlich darstellt, bedürfen wir keiner anderen Voraussetzung als derjenigen der psychophysischen und der psychologischen Freiheit, der beiden Begriffe, welche mit den Formen der empirischen Kausalität vollkommen vereinbar, ja sogar lediglich innerhalb ihrer denkbar sich

erwiesen haben. Dazu kommt noch weiter, daß der Versuch der Einwirkung auf die beurteilte Person, der in jeder Art des Verantwortlichmachens vorliegt, gerade nur dann darauf rechnen kann, wirksam und zweckmäßig zu sein, wenn wir eine nach allgemeinen Gesetzen notwendig ablaufende Kausalität der Gefühls- und Willenstätigkeiten anzunehmen berechtigt sind. Denn nur unter dieser Voraussetzung können wir die Wirkung der Maßregeln, mit denen wir jemand verantwortlich machen, auf sein Gemüt voraussehen, können berechnen, welche Gefühle wir zur Vergeltung in ihm erzeugen, welche Einflüsse auf seine zukünftige Motivation wir in ihm hervorrufen. Nur wenn man sich zutraut, nach allgemeinen Regeln ursächlich auf den Menschen, auf sein Gefühl und seinen Willen einwirken zu können, hat es einen Sinn, ihn verantwortlich zu machen. Das gilt in pädagogischer Hinsicht ebenso wie in rechtlicher und ist auf beiden Gebieten auch wirklich die tatsächlich gehandhabte Voraussetzung. Mit einem ursachlos tätigen Willen, mit irgend einer Art des liberum arbitrium indifferentiae würde niemand etwas anfangen können, eben weil er unvorhersehbar und in jedem Sinne „unberechenbar" wäre: und das in diesem Falle nicht wegen der Grenzen unserer Kenntnis, sondern prinzipiell aus dem sachlichen Grunde, daß das real Zufällige und Unbestimmte überhaupt nicht gewußt werden kann. So setzt denn jede Form der Erziehung, die individuelle ebenso wie die allgemeine, die durch das Recht vollzogen wird, den Determinismus, d. h. die empirische Gesetzmäßigkeit und kausale Notwendigkeit des Willenslebens nach beiden Richtungen hin unweigerlich voraus. Man behandelt die Persönlichkeit als Ursache und muß sie also als solche erkannt haben: und man wirkt

auf diese Persönlichkeit in bestimmter Zweckrichtung ein, man muß also die Art der Wirksamkeit der dazu verwendeten Mittel entweder erkannt haben oder wenigstens voraussetzen. Die ganzen Vorgänge des Verantwortlichmachens sind durchgängig nach vorwärts wie nach rückwärts an unsere empirischen Kausalitätseinsichten gebunden.

Das Hinausgehen über die beiden empirischen Freiheitsbegriffe (des Wählens und des Handelns) ist also im Interesse der Verantwortung so lange nicht nötig, als man diese in ihrem tatsächlichen Wesen auffassen und begreifen will. Wenn wir deshalb gesehen haben, daß trotzdem gerade in dem vermeintlichen Interesse der Verantwortlichkeit die großen Schwierigkeiten des Problems durch den dritten Freiheitsbegriff, den des ursachlosen Wollens, hervorgerufen worden sind, so muß das einen anderen Grund haben, und dieser besteht allerdings in der weiteren Frage nach dem Recht des Verantwortlichmachens, nach seiner vernunftnotwendigen Begründung. In der Tat muß dies Recht erwiesen werden. Denn jedes reale über das bloße innere Billigen oder Mißbilligen des anderen hinausgehende Verantwortlichmachen (und in gewissem Sinne, wie wir gesehen haben, selbst dieses innere Urteil) ist eine Zufügung von Lust oder Leid, und da das erstere, die Zufügung der Lust, selbstverständlich kein Bedenken hat, so spitzt sich das Problem der Verantwortung auf die Frage zu: welches Recht besteht dafür, über eine Persönlichkeit Unlust zu verhängen, weil sie selbst mit ihrem Wollen nach irgend einer Richtung Unlust oder Mißbilligung hervorgerufen hat. Welchen Sinn hat es, in dieser Weise durch die Verantwortung die Summe der Unlust, die ohnedies in der Welt schon groß genug ist, zu vermehren? Insbesondere aber pflegt die Schwierigkeit der

Sache sich auf den Punkt zu konzentrieren, daß gefragt wird, warum wir bei dem Verantwortlichmachen die Kausalketten nicht über die wollende Persönlichkeit hinaus zu ihren Ursachen weiter verfolgen.

Man behandelt diese Fragen gern mit Bezug auf eine konditionale Ausdrucksweise, die in den Untersuchungen über die Freiheit einen breiten Raum einnimmt und der wir einen Augenblick unsere Aufmerksamkeit schenken müssen. Man sagt gern, wir machten den Menschen für das, was er getan hat, insofern verantwortlich, als wir anzunehmen berechtigt sind, daß er „anders hätte handeln können". Diese Formel ist nun an sich äußerst unglücklich; sie ist zugleich der Ursprung des weitgehenden Mißbrauches, der mit dem Begriff des Zufälligen, des Kontingenten, desjenigen, das „auch anders hätte sein können", in diesen ganzen Fragen von jeher getrieben worden ist. Die Behauptung, daß der Mensch auch anders hätte handeln können, trifft offenbar nach empirischer Einsicht, die wir in der empirischen Verantwortung auch immer bestätigen und betätigen, für den konkreten Menschen in dem konkreten Falle keineswegs zu: er hat ja in der gegebenen Lage notwendig so handeln müssen, gerade weil er so war; und eben deshalb und nur deshalb machen wir ihn dafür verantwortlich. Der Satz also, daß er auch anders hätte handeln können, hat zu seinem eigentlichen Subjekt nicht diesen konkreten Menschen in dieser konkreten Lage, sondern vielmehr den Gattungsbegriff des Menschen überhaupt. Seine Wahrheit besteht darin, daß andere Menschen anders gehandelt haben würden, eben weil sie andere wären, und daß der einzelne selbst anders gehandelt hätte, wenn er anders gewesen wäre.

Hieraus erwächst dann jene bekannte Frage, ob der

Mensch selber als wollende Persönlichkeit überhaupt „hätte anders sein können“ und ob er infolgedessen, wie es früher formuliert wurde, auch für seinen Charakter verantwortlich sei. Soll diese Frage dann bejaht werden, so scheint das nur dadurch möglich, daß der Individualität jene Selbstbestimmung zugeschrieben wird, die wir als intelligible Freiheit in ihren verschiedenen begrifflichen Formen verfolgt haben; wird sie dagegen verneint und zwar in demselben Sinne, wie jene erste Frage, ob der Mensch auch anders hätte handeln können, aus dem Grunde verneint, daß auch dieser konkrete Mensch als einzelnes wollendes Wesen für ein notwendiges Ergebnis des Weltgeschehens gelten müsse, so meint man eben damit, es für unvernünftig und grausam, jedenfalls für unberechtigt erkannt zu haben, ein solches vorübergehendes Gebilde des Weltlaufs statt diesen Weltlauf selbst als seine Ursache verantwortlich zu machen. Und da es natürlich überhaupt keinen Sinn hat, den „Weltlauf“ verantwortlich machen zu wollen (was man sich auch darunter vorstellen möge), dieweilen man ihm nicht Lust noch Leid zufügen kann, so wäre eben damit die Verantwortung überhaupt hinfällig geworden.

Es ist nicht zu verkennen, daß in der Gegenwart eine gewisse Neigung besteht, sich zu dieser Folgerung mehr oder minder deutlich und vollständig, mehr oder minder offen und mutig zu bekennen. Es ist das eine Nachwirkung der Vorherrschaft naturalistischer Theorien, die in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts zum Teil bestanden hat, und des Versuchs, die kausale Naturgesetzmäßigkeit in alleiniger und allbestimmender Realität zur Grundlage der ganzen metaphysischen Weltvorstellung zu machen. In diesem allgemeinen Rahmen haben dann besondere Fortschritte

der Einsicht noch energisch in der Richtung auf jene Auffassung gewirkt: das feinere Verständnis der Physiologie und der Pathologie von den Zusammenhängen der seelischen Tätigkeiten mit leiblichen Zuständen, — die Biologie mit ihrer Einordnung des Menschen in den gesamten gesetzmäßigen Fluß des organischen Lebens und vor allem mit ihrer ausgebildeten Lehre von der Vererbung, — endlich die Gesellschaftswissenschaft mit ihrem Nachweis von der Einstellung des Individuums in eine Gemeinschaft des inneren wie des äußeren Lebens und seiner gesetzmäßigen Bestimmtheit und besonders mit ihrer Lehre vom „Milieu", welche den Anteil der Individualität an ihren eigenen Funktionen aufzuheben geschäftig ist.

Wir brauchen alle diese Reihen von Tatsachen und Überlegungen, mit denen man gegen die Behauptung der Freiheit der Person und ihres Wollens zu Felde zieht, nicht im einzelnen zu verfolgen, nachdem wir, in der prinzipiellen Stellungnahme zu der Kantschen Lehre, das Recht der wissenschaftlichen Erkenntnis, ihre Postulate der Kausalität und der Gesetzmäßigkeit auf jeden Gegenstand der Erfahrung anzuwenden, mit Kant bedingungslos anerkannt haben. Aber wir haben demgegenüber auch gezeigt, daß es einen Begriff der intelligiblen Freiheit gibt, der neben jenen Ergebnissen der Theorie vollkommen unangefochten bestehen bleibt; und wir haben andererseits ausgeführt, daß jene Vorstellungsweise der erklärenden Theorie nur eine der Formen der „Erscheinung", d. h. der vernunftnotwendigen Betrachtungsweise ist und kein Recht hat, sich als das adäquate Bild des Wirklichen allein zu behaupten. Versucht sie dies, wie das in den negativen Konsequenzen jener Kausaltheorien vom menschlichen Willensleben geschieht, so verstrickt sie sich nicht nur in

solche Unmöglichkeiten, wie sie keiner lediglich theoretischen Metaphysik erspart bleiben, sondern auch in diesem Falle noch in eine fast komische Selbstauflösung.

Denn diese naturalistische Metaphysik, in der es keine Kriterien der Berechtigung, sondern nur die Einsicht in die kausale Notwendigkeit jeder einzelnen Erscheinung geben kann, muß auch das Verantwortlichmachen als etwas tatsächlich Wirkliches ebenso anerkennen und es für ebenso „notwendig“ ansehen wie dasjenige, worauf es sich bezieht. Auch das Verantwortlichmachen ist ja ein Wollen und Fühlen und willenhaftes Tun und deshalb ebenso naturnotwendig wie dasjenige Wollen, gegen welches es sich richtet. Deshalb meinen sich die Menschen vergeblich der Verantwortung dadurch zu entziehen, daß sie darauf hinweisen, sie seien nun einmal so, sie hätten sich „nicht selbst gemacht“. Gesetzt, ein solcher spräche zu uns: „Was wollt ihr denn von mir? ich bin durch eine Notwendigkeit, über die wir alle nicht Herr sind, so geworden wie ich bin, und ich mußte so handeln“, — was würden wir ihm antworten? Wir würden ihm sagen: „Gut; aber durch dieselbe Notwendigkeit sind wir nun einmal so, daß wir uns das nicht gefallen lassen, und daß wir das Unsere dazu tun, damit du anders werdest. Wir erzeugen in dir neue Motive, um womöglich deine Willensentscheidungen den Anforderungen anzupassen, ohne die wir alle nicht leben zu können glauben.“

Indessen, wenn so Determinismus gegen Determinismus gestellt wird, wie das in manchen neueren Theorien beliebt worden ist, so führt das doch immer nur zur Analyse der wirklichen Vorgänge und der psychologischen Verhältnisse, die sich in den Formen der Verantwortung abspielen. Aber das Recht der Zufügung von Leid ist damit

in der Tat auch eben nicht erkannt, und so scheint es, daß hierfür nur die andre Alternative, die Bejahung der intelligiblen Freiheit, übrig bleibt.

Über jene Berechtigung gehen bekanntlich die Theorien der Rechtsphilosophen und der Strafrechtstheoretiker weit auseinander, und es ist in diesem Zusammenhange nicht möglich, vielleicht aber auch nicht nötig, ausführlich darüber in das einzelne einzugehen. Nur auf einen Punkt möchte ich allerdings aufmerksam machen. Der Grundmangel, wenn nicht aller, so doch der meisten derartigen Theorien scheint mir darin zu bestehen, daß sie alle Formen, in denen sich die öffentliche Gewalt als strafende Macht entfaltet, aus einem einzigen Prinzip ableiten oder alles Strafen unter einen einzigen Begriff bringen will, von der Polizeistrafe für ein vorschriftswidriges Kehrichtfaß bis zur Sühnung von Mord und Landesverrat. Vielmehr scheint mir, daß jede der Theorien auf einem gewissen Gebiete, aus dem sie deshalb die Beispiele bevorzugt, im Rechte sein kann und sie sich gegenseitig durchaus nicht in der Weise ausschließen, wie ihre Vertreter wohl meinen. Aber schließlich dürften sich doch alle diese Theorien der Hauptsache nach auf einen Grundgedanken zurückführen lassen, der dann auch zugleich für die sämtlichen Formen der Verantwortung gleichmäßig zutreffend sein möchte.

Unter allen Umständen nämlich wird die wollende Persönlichkeit dabei aus dem Gesichtspunkte betrachtet, daß sie dazu berufen ist, in ihrer Gesinnung und in ihren Handlungen eine allgemein gültige Norm zu verwirklichen. Solche Normen können sich in der niedrigsten Sphäre auf rein äußerliche Handlungen in der gemeinsamen Existenz, und sie können sich andererseits auf die höchsten Werte des sittlichen und des religiösen Bewußtseins beziehen: und

demgemäß ist die Quelle dieser Normen und damit auch das Forum der Beurteilung über die Art und das Maß ihrer Erfüllung verschieden, von der Polizeiverordnung an durch den Staat und die gesellschaftliche Sitte und die kirchliche Vorschrift hindurch bis zu dem Gewissen hinauf. Aber in allen diesen Formen besteht das Verantwortlichmachen (speziell in seiner negativen, strafenden Form) einerseits in der Erkenntnis, daß die Persönlichkeit als wollendes Wesen, sei es durch Handlung sei es durch Unterlassung, die Norm verletzt hat, und andererseits in einer Einwirkung auf diese Person, wodurch in ihr die Herrschaft der Norm über ihr Wollen hergestellt oder wiederhergestellt werden soll. In diesem Sinne wird bei der Verantwortung einfach konstatiert, daß der bestehende Wille der Persönlichkeit *normwidrig* ist. Das ist die „Betrachtung unter dem Gesichtspunkte der *intelligiblen Freiheit*“, die nicht fragt, wie es empirisch gekommen sein mag, daß diese Normwidrigkeit besteht, sondern die vielmehr darauf ausgeht, daß das Empirisch-Notwendige der Norm widerspricht und daß, weil es bei dieser Normwidrigkeit nicht sein Bewenden haben kann, eben deshalb mit Hilfe des Motivations-Mechanismus diejenigen Motive erweckt werden sollen, welche durch eine Änderung des Wollens die Herrschaft der Norm zu sichern geeignet sind. An die Stelle der Behauptung, daß der Mensch hätte anders sein *können*, tritt also diejenige, daß er anders hätte sein *sollen*, und eben damit wird die „Betrachtung unter dem Gesichtspunkte der Ursachlosigkeit“ zu einer Beurteilung unter dem Gesichtspunkte der Norm. Das Subjekt des konditionalen Satzes ist auch so nicht das konkrete Einzelne, dafür aber der *ethische Normbegriff* des Menschen überhaupt. Wenn somit bei der Verantwortung der

Mensch als frei betrachtet und behandelt wird, so hat das nicht den Sinn einer retrospektiven metaphysischen Erkenntnis, sondern einerseits einer Beurteilung des Gegenwärtigen und andererseits einer prospektiven praktischen Einwirkung, welche den normwidrigen Willen in einen normgemäßen umzubiegen zu ihrem Zwecke hat.

Daher besteht das Recht der Verantwortung in dem Werte der Normen, die durch sie verwirklicht werden sollen und allein mit ihrer Hilfe verwirklicht werden können. Damit aber stuft sich auch der Sinn der Verantwortlichkeit je nach dem Werte ab, welcher der einzelnen Norm in dem ganzen Zusammenhange des Vernunftlebens zukommt. Für jede Norm muß freilich in ihrer Sphäre eine unbedingte Geltung dem individuellen Willensleben gegenüber in Anspruch genommen und durch das Verantwortlichmachen gewährleistet weden. Aber der Geltungsgrund dieser Normen selbst ist von sehr verschiedenem Inhalt und deshalb wiederum von sehr verschiedenem Wert. In den niederen Sphären von Vorschriften, welche die kleinen Zustände des äußeren Zusammenlebens betreffen, kann die allgemeine Wohlfahrt als maßgebendes Prinzip für ausreichend gelten. In den höchsten Wertbestimmungen des sittlichen und religiösen Lebens erweist sich dieser Zweck als unzulänglich und höheren Bestimmtheiten der geistigen Wirklichkeit untergeordnet. Auf der Zwischenstufe des Rechtslebens gehen diese beiden Arten der Zweckbestimmung, welche den Geltungsgrund der Normen und damit auch der Verantwortung ausmachen, mit sehr allmählichen Verschiebungen, die sich auch geschichtlich verfolgen lassen, ineinander über und geben dadurch die Möglichkeit zu den verschiedenen Auffassungen über den Rechtsgrund der juridischen Verantwortlichkeit. Wenn aber die „Abschreckungs-

theorie" das der normwidrig handelnden Persönlichkeit zugefügte Leid wesentlich als ein Mittel für die Sicherung des Gemeinwohls vor zukünftigen normwidrigen Störungen betrachtet, — wenn andererseits die „Besserungstheorie" die Umbildung und erzieherische Veränderung des normwidrigen Willens als das bedeutsamste Moment der Strafe ansieht, — wenn endlich die „Vergeltungstheorie" lediglich die siegreiche Wiederherstellung der verneinten und gestörten Rechtsordnung betont, — so scheinen mir das alles nur die verschiedenen Seiten oder Teile der Aufgabe zu sein, welche die rechtliche Verantwortung mit der sittlichen und der religiösen teilt: die Verwirklichung der Norm im Wollen und Handeln durch Erzeugung der in jedem Fall dazu geeigneten Gefühle herbeizuführen.

Bei dieser Auffassung erklärt es sich zunächst, daß die Verantwortung nichts anderes treffen kann als wollende und fühlende Persönlichkeiten. Über das Individuum hinaus kann deshalb die Kausalbetrachtung, die dem Verantwortlichmachen empirisch zugrunde liegt, nur in dem Falle verfolgt werden, daß sie wieder auf fühlende und wollende Individuen geht. In einem solchen Falle wird zwar die Verantwortlichkeit des zunächst als Urheber des Normwidrigen erkannten Individuums nicht aufgehoben, aber die Verantwortlichkeit erstreckt sich zugleich auch auf die übrigen fühlenden und wollenden Persönlichkeiten, in denen, sei es im einzelnen sei es im ganzen, die Ursache für die Willensweise des zunächst betroffenen Individuums gesucht wird. So geschieht es, wenn für die Handlungen des einzelnen unter Umständen seine Familie, sein Stand, seine Korporation, sein Volk verantwortlich gemacht werden. Wie weit das im rechtlichen, wie weit im moralischen Sinne berechtigt, notwendig oder billig

ist, das kann nur von Fall zu Fall mit Berücksichtigung aller Verhältnisse entschieden werden.

Ebenso erklärt es sich daraus, daß das Individuum nur soweit verantwortlich gemacht werden darf, aber auch soweit verantwortlich gemacht werden muß, als es wirklich als wollendes Wesen, seinem Charakter nach, Ursache der Wahl und der Handlung gewesen ist, daß also jede Beeinträchtigung seiner Wahlfreiheit oder gar seiner Freiheit des Handelns auch eine Herabsetzung seiner Verantwortlichkeit bedeutet und als solche in Betracht gezogen werden muß. Es ist deshalb nicht nur Sache der sittlichen Billigkeit, bei der moralischen Beurteilung auf diese Verhältnisse in der gewissenhaftesten Weise Rücksicht zu nehmen, sondern auch eine fundamentale Forderung der politischen Gerechtigkeit, daß die Rechtsprechung der Prüfung des Maßes der Verantwortlichkeit, das mit demjenigen der Freiheit des Wählens und des Handelns geboten ist, auf das allersorgfältigste Rechnung trage. Wahlfreiheit und Freiheit des Handelns sind, wie wir gesehen haben, Gegenstände der empirischen Erkenntnis, und so schwierig bei der von uns dargelegten Flüssigkeit der Grenzen in jedem einzelnen Falle die Bestimmung des Maßes jener Beeinträchtigung sein mag, so notwendig ist es gerade deshalb, daß alle Einsichten, welche die verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen in dieser Hinsicht gewähren, herangezogen werden, um bei der praktischen Beurteilung der so unendlich vielen Variationen unterworfenen einzelnen Fälle jedesmal mit konkreter Erkenntnis verwendet zu werden.

Für alle solche einzelnen Entscheidungen aber wird ein gemeinsames methodisches Grundprinzip gelten. Die Persönlichkeit ist verantwortlich, soweit sie die wahlfreie

Ursache ihrer Handlungen ist. Aber ihre Wahlfreiheit ist immer relativ und an die gegebene Lage gebunden. Die Wahlentscheidung ist das Ergebnis des Charakters und der Umstände, die sich z. T. unausweichlich in den momentanen Motiven geltend machen. Indem wir bei der Verantwortung nach der Kausalität der Person fragen, betrachten wir diese hinsichtlich der Handlung als die *Hauptursache* und die übrigen Verhältnisse als die *Nebenursachen*, die man dann wohl Anlässe, Bedingungen, Voraussetzungen u. s. w. nennt. Aber der Unterschied zwischen Hauptursache und Nebenursachen ist, wie Methodologie und Erkenntnistheorie lehren, niemals absolut: er verschiebt sich auch auf anderen Erkenntnisgebieten je nach der Richtung der Auffassungsweise. Für eine Explosion gilt wohl der Funke oder die Erschütterung als „Ursache“ und dann die explosiblen Stoffe als „Bedingungen“: aber ebenso gut können diese selbst die Ursache heißen und dann werden jene Bewegungen zu „Anlässen“. Ist die Ursache eines Krieges eine energische Depesche und das gespannte Verhältnis der Völker nur seine „Voraussetzung“ — oder ist diese weltgeschichtliche Lage die „wahre Ursache“ und jene besondere Handlung nur der auslösende „Anlaß“?

Je mehr man solche Fragen erwägt, um so mehr sieht man, daß im eigensten Sinne immer nur die *Gesamtheit aller Momente*, der dauernden und der augenblicklichen, als die *zureichende Ursache* für jedes Ereignis gelten darf: und welcher Teil davon „Hauptursache“ heißen soll, ist *theoretisch* niemals in eindeutiger Weise auszumachen. Deshalb tritt hier *praktisch* das Recht ein, das Wollen der Persönlichkeit, *auf die allein man im einzelnen Falle einwirken kann*, als Hauptursache zu behandeln und zur Verantwortung zu ziehen. Allein

